

Adrian-Aurel Podaru

**Autoritate ecclaziastică
și putere imperială
în Antichitatea Tânără:
Sfântul Ioan Gură de Aur
și Fericitul Augustin**

Presa Universitară Clujeană

Adrian-Aurel Podaru

**Autoritate ecclaziastică
și putere imperială
în Antichitatea Tânzie:
Sfântul Ioan Gură de Aur
și Fericitul Augustin**

Presa Universitară Clujeană

2022

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb

Pr. Prof. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan

ISBN 978-606-37-1587-7

© 2022 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săceleau
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

CUVÂNT-ÎNAINTE

Problema relației dintre Biserică și Stat este, pe cât de veche, pe atât de actuală, mai ales în contextul de azi al societății în general și al societății românești în special. Căci, datorită degringoladei iscăte după revoluția din 1989, societatea noastră s-a aflat pe un drum al căutărilor, încercând să imite cameleonic modele străine, fără o pregătire sau o aprofundare necesară, care să dea o direcție clară de urmat. Acest lucru a avut – și mai are încă – represiuni și asupra relației dintre Biserica noastră și statul român. Cred că situația aceasta este suficientă pentru a motiva abordarea temei de mai sus într-o teză de doctorat. Întrucât cercetări separate asupra celor doi titani ai teologiei creștine s-au scris, autorul a optat pentru o abordare comparativă, pentru a vedea atât punctele comune, cât și diferențele de abordare a aceleiași probleme de către un părinte bisericesc răsăritean și unul apusean, în speranța stabilirii unor principii care să poată fi de folos Bisericii în zilele noastre. Nu a fost o sarcină ușoară, dar cred că părintele Adrian Podaru s-a achitat onorabil de această sarcină. La aceasta i-au fost de folos atât cunoașterea bună a limbilor clasice și a Părinților Bisericii – discipline pe care le-a predat sau le predă la facultatea noastră – cât și cercetarea pe care a făcut-o la Universitatea din Regensburg (Germania).

Lucrarea, care se întinde pe 381 de pagini, conține un tabel al abrevierilor, după care urmează o *Introducere*, în care autorul face o încadrare a temei în spațiul imperiului roman, expunând pe scurt relația dintre stat și Biserică în timpul împăraților Constantin cel Mare (306-337), Constanțiu al II-lea (337-361) și Teodosie cel Mare (379-394), întrucât „aceste trei ipostaze sunt emblematicice pentru modul în care autoritatea ecclastică și puterea politică au relaționat de-a lungul istoriei Bisericii. În epoca teodosiană, adică în timpul lui Teodosie și al

urmașilor săi, climatul politic era favorabil Bisericii, și tocmai în acest climat și-au desfășurat activitatea cei doi episcopi care constituie subiectul lucrării de față: Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin.” Mai departe, autorul se simte dator să precizeze de ce a ales titlul de mai sus: „Cele două sintagme, «autoritate ecclaziastică» și «putere imperială» au fost alese în mod deliberat, pentru că reliefarea foarte bine concepția ambilor Părinti referitoare la cele două instituții. Reprezentanții Bisericii au autoritate, pentru că ea se sprijină pe legea divină și se impune celorlalți în primul rând prin trăirea acestei legi de către cei ce o reprezintă, adică prin sfîrșenia vieții. Reprezentanții Imperiului, de cealaltă parte, au putere, pentru că ea se impune prin mijloace coercitive și pe cale legală, prin constrângere și forță, fără a avea legătură cu calitatea vieții celui care o impune”. Sfântul Ioan Gură de Aur îndeosebi va încerca să umanizeze această putere imperială, să o facă să se conformeze cât mai mult cu puțină legii divine.

Într-o societate în perpetuă tranziție, cum este cea românească post-comunistă, în care dialogul dintre Stat și Biserică încearcă să-și găsească forme de exprimare concrete, recursul la Sfinții Părinti ar trebui să fie, pentru reprezentanții ambelor instituții, cel puțin tonifiant. Din păcate, însă, lucrurile stau mai degrabă invers: pentru clerici, apelul la Tradiția sănătoasă a Bisericii poate fi stârjenitor, pentru că le reamintește cum trebuie să fie preotul în cetate, sanctionându-i, chiar tacit, pentru propriile lor „acomodări” la lumea din afară, iar pentru reprezentanții statului, recursul la Părinti este desuet, anacronic, religia nemaijucând un rol atât de important în treburile publice – în mod paradoxal, într-o țară declarată creștin-ortodoxă într-un procentaj zdrobitoare! – decât cel mult o dată la patru ani, în preajma campaniilor electorale. Discrepanța dintre declarațiile creștine și faptele creștine, în cazul funcționarilor statului – dar, de ce nu, și în cazul multor clerici – este foarte mare, dovada cea mai bună fiind statutul nostru de „țară aflată în criză, de la cea economică și financiară, la cea morală șiumanitară”.

Într-o manieră autocritică, autorul își enunță și metoda folosită, afirmând următoarele: „Tema de față fiind atât de vastă, se cuvine o *mea culpa* pentru faptul de a nu fi putut trata decât dintr-o anumită perspectivă acest subiect, folosindu-ne îndeosebi de metoda analizei textuale, indicând influența istorică asupra concepției lor, acolo unde este cazul, analizând mobilurile intime care au determinat o anumită atitudine în locul altora posibile. Subiectul poate fi tratat amănuntit și dintr-o perspectivă biblică, arătând influențele Sfintei Scripturi asupra concepției politice ale celor doi, și dintr-o perspectivă de drept civil și canonic. În lucrarea de față, aceste perspective nu au fost atinse decât tangențial.”.

După aceste considerente de ordin metodologic, autorul prezintă, în *CAPITOLUL I: Stadiul actual al cercetării*, la cei doi, urmând acceași metodologie în care sunt cercetate izvoarele, cercetarea modernă străină și cercetarea modernă românească. Putem cu ușurință observa accentele diferite pe care literatura apuseană și românească le pun în cercetarea operei celor doi părinti bisericești. Ar fi prea mult să amintim pe toti autorii folosiți de către părintele Podaru pentru redactarea acestui capitol, însă se poate spune că există o discrepanță uriașă între cercetarea modernă străină și cea românească, cea din urmă încercând din răsputeri să umple un *vacuum* științific lăsat de anii sterpi ai dictaturii comuniste. Din această perspectivă, sunt de înțeles astfel de subiecte vaste ca cel de față, necesare pentru a umple un gol și pentru a aduce cercetarea românească la un nivel, mai ales din punct de vedere informativ, apropiat celui străin.

În *Capitolul al II-lea* sunt prezentate viața și activitatea Sfântului Ioan Gură de Aur și, chiar dacă s-a scris destul de mult asupra biografiei acestuia, părintele Podaru a reușit să evidențieze mai ales acele puncte care slujesc mai mult temei abordate. Concluzia la care ajunge autorul este aceea că Sfântul Ioan și-a desfășurat întreaga sa activitate cu dorința arzătoare de a statornici legea divină drept criteriu al acțiunilor tuturor

păstoriișilor săi. De aceea, orice încălcare a acestei legi a fost imediat amendată de el, fapt care l-a dus la conflicte deschise cu familia imperială, cu înalții reprezentanți atât ai puterii imperiale, cât și ai autorității ecclaziastice. Teoretizarea evenimentelor cercetate aici este făcută, cu deosebită acrivie istorică, în *Capitolul al III-lea: Teoretizări hrisostomice privitoare la relația dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială*. Sunt prezentate aici: păcatul adamic și consecințele sale, insistând asupra autodeterminării voinței umane, necesitatea ordinii, cu precizări privind ordinea naturală și ordinea artificială întrucât, în concepția lui Ioan, raportul dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială este în funcție de doi factori: păcatul adamic și nevoia unui model de ordine.

Păcatul adamic denaturează – deși nu corupe definitiv – natura umană. Fiecare persoană umană de după Adam are în sine puterea de a se conduce singur, de a alege binele sau răul. Însă majoritatea oamenilor înclină spre rău. De aici decurge necesitatea unei ordini impuse – adică tocmai organizarea politică – în care unii stăpânesc, iar alții sunt stăpâniți. Stăpânirea politică nu a fost voită dintru început de Dumnezeu. Omul nu avea stăpânire asupra semenilor săi, ci doar asupra animalelor. Însă căderea în păcat duce la apariția acestui fel de stăpânire inter-umană. Ea rezumă consecințele sociale ale păcatului. În *Omilia XXIII la Romani*, Ioan dezvoltă această idee, arătând că stăpânirea ca fapt în sine este voită de Dumnezeu pentru evitarea anarhiei. Cel mai bun trebuie ales în funcția de conducere pentru a se îngriji de binele obștesc. Nesupunerea față de autorități echivalează cu nesupunerea față de Dumnezeu. Există o conlucrare între autoritatea ecclaziastică și puterea imperială, succesivă din punct de vedere cronologic: preotul încearcă, prin sfatul său, să prevină comiterea fărădelegilor; împăratul pedepsește fărădelegea comisă. Autoritatea imperială ar fi de prisos dacă sfaturile preotului ar fi ascultate de toți. Există o limită a supunerii față de puterea imperială, și anume atunci când, prin supunerea față de aceasta, s-ar vătăma credința. În

acest caz, cetățeanul, care este în același timp și creștin, trebuie să adopte o formă pasivă de nesupunere, acceptând chiar moartea, dar păstrându-și intactă credința. În aceeași ordine de idei sunt analizate de către autor și relațiile dintre episcopul Flavian și Teodosie, precum și conflictele Sfântului Ioan cu eunucul Eutropius, cu generalul Gainas, dar și cu împărăteasa Eudoxia, cu împăratul Arcadie sau cu episcopul Teofil al Alexandriei. Considerăm că autorul este pe deplin îndreptățit să afirme că: „Măreția lui Ioan a constat în determinarea sa de a rămâne cu orice preț garantul și păzitorul legii divine, de a sanctiona orice abatere de la aceasta, indiferent de poziția socială a «făptașului», prin aceasta făcându-se mărturisitor credibil al lui Hristos, aducând o mărturie puternică pentru adevărul învățăturii creștine, aidoma martirilor din perioada persecuțiilor. Ioan a arătat că doar o mărturie transpusă în faptă devine „contagioasă” pentru ceilalți și, chiar dacă, aparent, a fost înfrânt, biruința lui este mai presus de orice îndoială”.

Până aici, lucrarea ar putea fi socotită ca o primă parte a cercetării, cea de a doua urmând același şablon în cercetarea aceleiași problematici privitoare la Fericitul Augustin. Această a doua parte, care începe cu *Capitolul al IV-lea: Viața și activitatea Fericitului Augustin*, prezintă, pentru început, un profil biografic al acestui părinte bisericesc, în contextul specific al creștinismului african, cu binecunoscutul zbacium sufletesc al eroului nostru. *Capitolul al V-lea* prezintă, ca și în cazul Sfântului Ioan Gură de Aur, *Teoretizări augustiniene privitoare la relația dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială*. Această relație stă, în cazul lui Augustin, sub semnul a două evenimente importante, și anume: donatismul african și căderea Romei sub Alaric în 410. În același context, nu trebuie lăsată deoparte nici controversa pelagianistă, nici propria sa experiență de viață.

După cum afirmă autorul, punctul de plecare al analizei a fost, și aici, păcatul strămoșesc și consecințele sale pentru umanitate. Spre deosebire de Sfântul Ioan, Fericitul Augustin vedea păcatul strămoșesc

ca responsabil pentru o natură umană corruptă în întregime, care nu mai poate dori binele cu forțe proprii. Dacă omul postadamic mai are o opțiune, aceea este de a alege între două feluri de rele, nicidecum de a alege între bine și rău. Ceea ce caracterizează acum natura umană decăzută este *pofta (libido)*: pofta de bani sau lăcomia, pofta de stăpânire, pofta de răzbunare, pofta sexuală etc. Organizarea politică, în acest caz, devine absolut necesară, pentru a pune frâu dorințelor nestăvilate ale acesteiumanități decăzute. Pe drept este remarcat faptul că, dacă în tinerețe Augustin a urmat tradiția clasică urcând până la Platon, Aristotel și stoici, la maturitate el prezintă o concepție potrivit căreia nici o formă de organizare pământească nu poate aduce desăvârșirea omului *hic et nunc*. Statul își pierde orice valorizări pozitive, el nu mai are decât o funcție negativă, și anume, aceea de a ține sub control și de a pedepsi răul. Acestea rezultă cu claritate din cercetarea pe care, cu un ascuțit spirit de observație, părintele Podaru o face lucrării fundamentale a lui Augustin, *De civitate Dei*, precum și campaniei împotriva donatismului, subliniind rolul brațului secular de apărător al credinței adevărate în fața ereziei. Este o cercetare densă, argumentată și bine ancorată în opera episcopului de Hippo.

Concluziile constituie, de fapt, sinteza comparativă a întregului demers teologico-istoric al părintelui Podaru. Citind aceste concluzii, oricine poate să își facă o idee destul de solidă despre problematica acestei cercetări științifice de factură teologică și patristică. Însă doar o lectură atentă și detaliată a întregii lucrări poate adăuga consistență imaginii de ansamblu, care se desprinde din citirea concluziilor.

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile LEB

CUPRINS

ABREVIERI	13
INTRODUCERE	15
CAPITOLUL I: STADIUL ACTUAL AL CRECETĂRII.....	25
I.1. Stadiul actual al cercetării la Sfântul Ioan Gură de Aur	25
I.1.1. Izvoare	25
I.1.2. Cercetarea modernă	31
I.1.2.1. Cercetarea modernă străină	31
I.1.2.2. Cercetarea modernă românească	38
I.2. Stadiul actual al cercetării la Fericitul Augustin.....	40
I.2.1. Izvoare	41
I.2.2. Cercetarea modernă	43
I.2.2.1. Cercetarea modernă străină	43
I.2.2.2. Cercetarea modernă românească	55
CAPITOLUL AL II-LEA: VIAȚA ȘI ACTIVITATEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR	59
II.1. Nașterea lui Ioan într-o lume cosmopolită.	
Familia și educația primită	59
II.2. Botezul și intrarea în clerul inferior	62
II.3. Perioada ascetică	64
II.4. Hirotonia întru diacon și apoi întru preot.....	66
II.5. Alegerea lui Ioan ca episcop al Constantinopolului	68
II.6. Alexandria și Constantinopol	
în lupta pentru întâietate ecclaziastică în Răsărit.....	74
II.7. Noutatea poziției episcopale pentru Ioan	79
II.8. Încercările de reformă ale lui Ioan.....	82
II.9. Activitățile Episcopului Ioan la Constantinopol	85

II.10. Episcopul Ioan în Asia	93
II.11. Constantinopolul în lipsa lui Ioan.....	101
II.12. Ioan și Frații Lungi	105
II.13. Sinodul de la Stejar	121
II.14. Între două exiluri	127
II.15. Episcop al Constantinopolului „a doua oară”	130
II.16. A doua depunere a lui Ioan.....	134
II.17. Urmările plecării lui Ioan în al doilea exil. Moartea lui Ioan și reabilitarea lui ulterioară.....	140

CAPITOLUL AL III-LEA: TEORETIZĂRI CHRISOSTOMICE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ		151
III.1. Preliminarii propedeutice	152	
III.1.1. Păcatul adamic și consecințele sale. Autodeterminarea voinței umane.....	152	
III.1.2. Necesitatea ordinii. Ordinea naturală și ordinea artificială	155	
III.2. <i>Omilia XXIII la Romani</i> – scurt tratat de teorie politică	160	
III.3. Un exemplu pozitiv de cooperare între autoritatea ecclastică și puterea imperială: <i>Omiliile la Statui</i>	168	
III.4. O întoarcere la începuturi: concepția de tinerețe a lui Ioan, impregnată de viața monastică.....	187	
III.4.1. <i>De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles</i>	187	
III.4.2. <i>Comparatio regis et monachi</i>	196	
III.5. Provocări ale perioadei constantinopolitane.		
Noi aspecte ale concepției politice a lui Ioan?.....	201	
III.5.1. Cazul eunucului Eutropius. Măreția și decăderea acestuia ...	202	
III.5.2. Criza din Constantinopol provocată de Gainas.....	208	
III.5.3. Împărăteasa Eudoxia și episcopul Ioan Gură de Aur: conflict al autoritaților sau al personalităților?	217	
III.6. Depunerea lui Ioan: o colaborare nedorită a autoritații ecclastice cu puterea imperială.....	225	
III.7. Legea divină – mobilul și criteriul acțiunilor lui Ioan.....	233	

CAPITOLUL AL IV-LEA:

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA FERICITULUI AUGUSTIN	241
IV.1. Contextualizări teologice.	
Prestigiul creștin al Africii la nașterea Fericitului Augustin	241
IV.2. Nașterea Fericitului Augustin. Familia sa	248
IV.3. Între educație și concupiscentă:	
fluctuațiile de tinerețe ale lui Augustin	251
IV.4. Logodna lui Augustin cu erezia: perioada maniheică	254
IV.5. Realizarea profesională a lui Augustin: perioada milaneză.	
Atitudinea sceptică pe drumul căutării adevărului	260
IV.6. Un pas înainte spre Adevăr: faza neo-platonică	267
IV.7. Convertirea definitivă a lui Augustin la credința creștină	270
IV.8. Botezul lui Augustin și vizuirea de la Ostia	274
IV.9. Reîntoarcerea în Africa. Hirotonia întru preot	278
IV.10. Hirotonia întru episcop. Activitatea sa episcopală	285
IV.11. Invazia popoarelor germanice.	
Asediul orașului Hippo. Moartea lui Augustin	295

CAPITOLUL AL V-LEA: TEORETIZĂRI AUGUSTINIENE

PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE	
AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ	299
V.1. Preliminarii propedeutice	300
V.1.1. Păcatul originar	300
V.1.2. Consecințele căderii protopărinților	
și universalitatea acestora	302
V.1.2.1. Cupiditatea sau lăcomia	307
V.1.2.2. Pofta de putere	307
V.1.2.3. Pofta sexuală	308
V.1.3. O imagine pesimistă a umanității decăzute	309
V.2. Originea autorității politice	311
V.3. Două concepții diferite despre autoritatea politică,	
mărturii ale dinamicii gândirii lui Augustin	314
V.3.1. Tânărul Augustin, susținător al tradiției clasice	315
V.3.2. Episcopul Augustin, susținător al tradiției creștine	317
V.3.3. Legea civilă, între două tradiții	320

V.4. Scopul autorității politice.	
Din nou două concepții în gândirea lui Augustin.....	322
V.4.1. Sarcinile și scopul autorității politice	
în spiritul tradiției clasice.....	322
V.4.2. Sarcinile și scopul autorității politice	
în spiritul tradiției creștine.....	329
V.5. Împăratul creștin în concepția lui Augustin.	
Magistrații – <i>imitatores Imperatoris</i>	333
V.6. Concepția celor două cetăți	339
V.6.1. Dezvoltări ale acestei concepții	
înainte de opera <i>De Civitate Dei</i>	340
V.6.2. Cele două cetăți în <i>De Civitate Dei</i>	343
V.6.3. Discuția despre <i>respublica</i> în <i>De Civitate Dei</i>	350
V.7. Raportul dintre Biserică și Imperiu.....	355
V.8. Rolul puterii imperiale în apărarea dreptei credințe.....	359
V.8.1. Poziția față de păgânism	359
V.8.2. Poziția față de iudaism	362
V.8.3. Poziția față de donatism	364
V.8.3.1. Apariția și dezvoltarea schismei donatiste.	
Poziția teologică a donațiștilor	364
V.8.3.2. Prima fază a campaniei	
împotriva donatismului (391-398).....	376
V.8.3.3. A doua fază a campaniei	
împotriva donatismului (399-405).....	380
V.8.3.4. A treia fază a campaniei	
împotriva donatismului (406-411).....	384
CONCLUZII: COMPARATIO IOANNIS ET AUGUSTINI	401
BIBLIOGRAFIE.....	417

ABREVIERI

- AB – Analecta Bollandiana
- AER – American Ecclesiastical Review
- AM – Augustinus Magister
- AS – Augustinian Studies
- Au. – Augustiniana
- Aug. – Augustinianum
- Byz. – Byzantinoslavica
- CAH – The Cambridge Ancient History
- CCSL – Corpus Christianorum, Series Latina
- CH – Church History
- CP – Classical Philology
- CQR – Church Quarterly Review
- CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- EA – Études Augustiniennes
- EL – Ephemerides Liturgicae
- FO – Filosofia oggi
- GB – Glasul Bisericii
- His. – History
- HThR – The Harvard Theological Review
- JBR – Journal of Bible and Religion
- JEH – Journal of Ecclesiastical History
- JRS – The Journal of Roman Studies
- JTS – Journal of Theological Studies
- LTP – Laval théologique et philosophique
- MA – Mitropolia Ardealului
- MAg. – Miscellanea Agostiniana

- MB – Mitropolia Banatului
MMS – Mitropolia Moldovei și Sucevei
NMS – Nottingham Medieval Studies
NRT – Nouvelle Revue Théologique
Ort. – Ortodoxia
OS – Ostkirchliche Studien
PG – Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
PL – Patrologiae Cursus Completus, Series Latina
PP – Past and Present
RAC – Reallexicon für Antike und Christentum
RA – Recherches augustinianes
REA – Revue des Études anciennes
REAug – Revue des études augustinianes
REB – Revue des Études byzantines
RHE – Revue d’histoire ecclésiastique
RSR – Revue des sciences religieuses
RT – Revista teologică
SC – Sources Chrétiennes
SP – Studia Patristica
ST – Studii Teologice
SVTQ – St. Vladimir’s Theological Quarterly
TS – Theological Studies
VC – Vigiliae Christianae
ZNW – Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft

INTRODUCERE

Evanghelia după Matei ne spune că, într-o încercare de discredicare a Mântuitorului, fariseii au trimis la El pe ucenicii lor, împreună cu iordanianii, pentru a-L ispiti cu următoarea întrebare: „Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu”? Răspunsul Mântuitorului va însemna, pentru vastul Imperiu Roman în interiorul căruia se va răspândi creștinismul, o revoluție: „Dați Cezarului cele ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu”. De ce o revoluție? Să o luăm puțin de mai înainte.

Politica religioasă a împăraților romani a fost destul de permisivă față de orice religie existentă în Imperiu, importată sau „inventată”, atâtă vreme cât îndeplinea două condiții:

- a) să nu încurajeze activități subversive față de puterea politică;
- b) să acorde celoralte religii aceeași libertate și toleranță de care se bucura și ea.

Cea dintâi condiție era dovedită prin participarea fiecărui la cultul împăratului; în privința celei de-a doua, ea nu era decât semnul unui viziuni liberale din partea autorității politice, dar și indicu al unui relativism față de toate formele de religie.

Creștinismul a „eșuat” în observarea ambelor condiții. Mai întâi, creștinii nu puteau să-l cinstească pe împărat ca pe un zeu, pentru că aceasta ar fi însemnat idolatrie. Apoi, mesajul Evangheliei era un mesaj universal, se adresa tuturor, fără deosebire de rasă, clasă socială, vîrstă, sex, astfel că, din acest punct de vedere, era prin definiție intolerabil față de orice alte forme religioase, paralele Bisericii. Afirmate cu tărie aceste două puncte de vedere, ele n-au făcut altceva decât să aducă Biserica în situația de a fi persecutată și, pentru mai bine de două veacuri, aceasta a crescut și s-a întărit prin sângele martirilor.

Promulgarea Edictului de la Milan, din anul 313, de către împăratul Constantin cel Mare, aşează Biserica într-o situaţie complet nouă în raport cu Imperiul roman. Creştinii se găsesc acum puşi în situaţia de a ieşi din catacombe, de a-şi defini public identitatea şi a se „acomoda” într-o societate încă pagână, în care Eshatonul şi Judecata universală nu mai par atât de iminente pe cât se crezuse înainte. În acest secol al IV-lea, odată ce împăratul devine creştin, Imperiul pare să devină un aliat al Bisericii sau chiar un instrument secundar al măntuirii – în concepţia entuziastă a unor teologi –, mai întâi permitând şi favorizând creştinismul, pe urmă chiar impunându-l. Dacă cu doar un secol în urmă, Tertullian afirma că ideea unui Împărat creştin era o contradicţie în termeni, acum circumstanţele sunt cu totul altele, convertirea lui Constantin cel Mare dând posibilitate Bisericii de a colabora cu Imperiul, iar Imperiului de a se sprijini pe Biserică pentru menţinerea unităţii sale. Cel puţin teoretic.

Departate de a fi o simfonie, conlucrarea dintre Imperiu şi Biserică s-a lovit încă de la început de dificultăţi dintre cele mai mari. Motivul principal al acestor dificultăţi îşi are originea în întâlnirea dintre învăţătura creştină, pe de o parte, şi tradiţia clasică pe care o moştenea Împăratul, pe de alta, şi la care acesta nu putea renunţa atât de uşor. Pentru un pagân, distincţia dintre religie şi politică nu avea nici un înțeles. Ceremoniile religioase erau atât de strâns legate de serviciul şi de loialitatea faţă de Imperiu, încât un pagân obişnuit n-ar fi putut înțelege sfatul Mântuitorului prin care se dorea delimitarea clară a sferelor: cea religioasă şi cea politică. Din punct de vedere politic şi nu numai, religia şi politica erau inseparabile istoric.

Expresia cea mai evidentă a acestei identităţi între religie şi politică era cultul împăratului. Iniţiat cu mai bine de trei secole în urmă prin apoteozarea lui Caesar, cultul imperial asigura unitatea Imperiului şi constituia una dintre cele mai bogate surse de sprijin popular. Când însuşi împăratul a devenit creştin, această moştenire pagână trebuia să

fie reevaluată. Nici Constantin, nici urmașii săi n-ar fi dorit să renunțe prea ușor la această prerogativă ce le aducea sprijinul poporului, însă nici n-au dorit să se reprezinte ca dumnezei, în competiție cu singurul Dumnezeu adevărat. Acest „conflict de interes” este, de fapt, revoluția pe care o aducea Mântuitorul.

Trei secvențe istorice ale secolului al IV-lea sunt simptomatice pentru modul în care acest îndemn hristic a primit o expresie concretă. Fiecare dintre aceste secvențe are ca protagonist un împărat: Constantin cel Mare (306-337), Constantiu al II-lea (337-361) și Teodosie cel Mare (379-395).

a) *Constantin cel Mare și Biserica*. La Sinodul de la Niceea, din 325, convocat de împărat, cei 318 episcopi, adunați în marea sală a palatului imperial, erau aşezați pe bănci, de o parte și de alta a sălii, pe toată lungimea ei. Când împăratul și-a făcut apariția, îmbrăcat în robă de purpură, împodobită cu aur și pietre prețioase, întreaga asistență s-a ridicat în picioare, iar împăratul și-a luat locul pe un tron aurit, plasat strategic în centrul sălii. Potrivit mărturiei lui Eusebiu de Cezareea, „simteam că și cum ne-am fi imaginat o reprezentare a Împărăției lui Hristos și că ceea ce se întâmpla nu era realitate, ci vis”¹.

Pozitia centrală a împăratului, încunjurat de episcopi, sugerează, implicit – chiar și numai pentru împărat – o recunoaștere a superiorității acestuia, cel puțin în cinstire, față de reprezentanții Bisericii. Această impresie avea să fie întărită prin teoria politică bizantină elaborată de Eusebiu de Cezareea. Foarte pe scurt spus: potrivit lui Eusebiu, Imperiul roman este o copie a Împărăției lui Dumnezeu, iar împăratul devine Viceregentul lui Dumnezeu pe pământ. În calitate de vicar al lui Dumnezeu, împăratul este chemat să protejeze și să răspândească învățătura creștină pretutindeni, precum și să asigure unitatea de credință a

¹ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 3. 15. 2, apud G. W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.*, în „Classical Philology”, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), p. 301.

acesteia, convins fiind că de această unitate de credință depinde însăși unitatea politică a Imperiului. Împăratul exercită o lucrare învățătoarească. El este un *didaskalos*, pentru că are în sufletul său știința celor dumnezeiești și a celor omenești, și poate să decidă în problemele dogmatice ale Bisericii. Împăratul este deasupra legii (*legibus solutus*), el însuși fiind o lege vie, însuflețită (*nomos empsychos*).

Această teologie imperială nu putea rămâne fără urmări. Neștiitor în problemele dogmatice, Constantin se face, la un moment dat, garantul „ortodoxiei” lui Arie, fapt care duce la un conflict deschis cu Atanasie, acesta refuzând să-l primească pe Arie în Biserica Alexandriei. Dintr-o dată, Biserica și episcopii și-au dat seama că tutela imperială căreia i se supuseseră nu dădea dovedă de nici o înțelegere față de valorile supreme ale credinței creștine și că era încurajată de unii episcopi de la curte, favorabili arianismului, ca de exemplu Eusebiu de Nicomidia. Războiul dintre împărat și apărătorii Ortodoxiei este declarat la sinodul de la Tir, în 335, când Constantin scrie: „Dacă vreunul dintre voi – ceea ce nu vreau să cred – ar încerca să se opună și de această dată poruncilor noastre, voi trimite de îndată pe cineva cu ordin imperial să-l alunge și să-l învețe că este necuviincios să te opui poruncilor pe care Suveranul le emite în favoarea adevărului”².

Moștenitor al tradiției sale, Constantin cel Mare își păstra prerogativele imperiale intacte, deși creștinizate. El, aidoma predecesorilor săi, era un împărat absolutist care nu avea nici o intenție de a lăsa Biserica să acționeze independent de Imperiu. Din această perspectivă, absorbția creștinismului în Statul roman a fost un act unilateral, săvârșit de un împărat victorios și puternic, pe care Biserica n-a putut decât să-l accepte.

² Eusebiu de Cezarea, *op.cit.*, 4, 42. După afirmația lui Atanasie (cuprinsă în *Historia Arianorum*, 4, în „Patrologia cursus completus”, Series graeca – de acum înainte PG – vol. 25, col. 697), Constantin a pronunțat o sentință de exil împotriva episcopilor rebeli, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, s.a., p. 51.

b) *Biserica, instrument al despotismului imperial*

Odată cu Constanțiu al II-lea, sprijinitor al arianismului, preeminența Imperiului asupra Bisericii este absolutizată. Mai mult decât tatăl său, acesta intervine în viața internă a Bisericii, conduce sinoadele, îi terorizează pe episcopii ortodocși. Imaginea pe care și-o face despre rolul său în Biserică este sugestiv exprimată de propriile sale cuvinte, pe care le rostește la Sinodul de la Milan, din 355: „numesc canon ceea ce vreau eu!”³ Împăratul este lege vie și nimeni nu poate să conteste adevărul celor legiferate de el.

Însă Biserica nu mai dorea să rămână impasibilă la amestecul politicului în treburile interne ale ei. După exilul episcopului de Roma, Liberius (352-366), când Constanțiu al II-lea încerca, prin teroare, să-i oblige pe episcopii ortodocși să subscrive condamnării lui Atanasie, Osius de Cordoba, odinioară sfetnicul eclesiastic al lui Constantin cel Mare, expune, într-o scrisoare faimoasă trimisă împăratului⁴, doctrina eclesiastică a neintervenției puterii imperiale în problemele interne ale Bisericii. În calitate de creștin, împăratul trebuie să se supună Bisericii; funcțiile celor două autorități, cea seculară și cea bisericească, sunt distințe și trebuie să rămână ca atare.

Aceeași doctrină se găsește și la alți episcopi contemporani lui Osius, care au avut de suferit din cauza politicii pro-arianiste a împăratului și a refuzului lor de a-l condamna pe Atanasie. Lucifer de Cagliari, exilat și el, compune împotriva împăratului tratate de o rară violență, numindu-l „blasfemator”, „distrugător al religiei lui Dumnezeu”⁵.

³ Atanasie cel Mare, *Historia Arianorum*, 33, apud George Huntston Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, în „Church History”, Vol. 20, No. 3 (Sept., 1951), p. 3.

⁴ Această scrisoare este relatată de Atanasie cel Mare în *op. cit.*, 44, PG 25, 744-748, apud Jean Gaudemet, *L'église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Sirey, Paris, 1958, avec mise à jour 1989, p. 498-499.

⁵ Lucifer de Caliari, *De regibus apostaticis*, I, 3-6, în „Corpus scriptorum ecclesiastiorum latinorum – de acum înainte CSEL – 14, p. 35, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 56.

Aceleași epitete le primește și de la Ilarie de Pictavium, care-i reproșează lui Constanțiu al II-lea trei păcate capitale: vicenia, cruzimea și necredința și care îl numește „un lup în piele de oaie, hrăpăreț, un Antihrist”, „un câine care se întoarce la vărsătura lui”⁶.

Dacă în cazul lui Constantin cel Mare, reprezentanții Bisericii au fost mai timizi în a lua atitudine față de intervențiile sale în afacerile Bisericii – intervenții moderate, de altfel –, acum, în timpul lui Constanțiu al II-lea, Biserica ia atitudine tot mai vehementă, conștientizând din ce în ce mai mult pericolul unei astfel de ingerințe a politicului în viața Bisericii, mai ales în problemele doctrinare și mai ales dacă reprezentantul puterii imperiale este suporterul unei eretici.

c) *Teodosie cel Mare și triumful Bisericii*

Raportul dintre Biserică și puterea imperială ia o turură mai mult decât favorabilă în timpul domniei lui Teodosie cel Mare (379-395), decelabilă în relația pe care împăratul a avut-o cu episcopul Milanului, Ambrozie (374-397), dar și în „proiectul teodosian” de generalizare a creștinismului în întreg Imperiul. Dincolo de oficializarea creștinismului, această perioadă este reprezentativă pentru preeminența Bisericii în conflictul cu Statul, preeminență ilustrată magistral în „afacerea Tesalonic”. Pe scurt: un anume Botheric, comandant al unei garnizoane germanice aflate în Tesalonic, descoperind relațiile homosexuale dintre un foarte popular conducător de care de la circ și un slujitor de-al său, l-a arestat pe cel dintâi în virtutea unei legi care pedepsea cu arderea pe rug pe bărbații vinovați de vicii împotriva firii. Degeaba a protestat poporul, cerând eliberarea acestuia pentru a participa la concursul de pe hipodrom; hotărârea lui Botheric a rămas nestrămutată. Înfuriată, multimea s-a răsculat, Botheric a fost ucis, iar cadavrul său târât pe străzi. La aflarea vestii, Teodosie a ordonat un masacru general, care

⁶ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, introduction, texte, traduction, notes et index par André Rocher, în „Sources Chrétiennes – de acum înainte SC – 334, p. 46, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 57.

urma să se săvârșească chiar în hipodrom, în timpul când acesta ar fi înțesat de lume, și care s-a soldat cu mii de victime⁷.

Ambrozie a aflat de această oră pe când prezida un sinod de episcopi la Milan. Imediat, a hotărât ca Teodosie să nu mai fie primit în comuniune până când va face penitență publică. Pentru a-l împiedica pe împărat să asiste la Sfânta Liturghie în catedrala din Milan, Ambrozie, pretextând o boală, se retrage din oraș și îi scrie o lungă scrisoare⁸, în care-l îndeamnă la pocăință. Momentul culminant al acestui conflict deschis este supunerea împăratului față de pretențiile episcopului: îl vedem pe Teodosie în catedrala din Milan, după opt luni de pocăință, purtând haine obișnuite, fără însemne imperiale, mărturisindu-și păcatele în fața poporului și cerând iertare – pe care o obține – putând astfel participa la slujba de Crăciun.

Am prezentat succint aceste trei ipostaze, pentru că ele sunt emblematic pentru modul în care autoritatea eccluzastică și puterea politică au relaționat de-a lungul istoriei Bisericii. În epoca teodosiană (ne referim aici la Teodosie și la urmașii săi), climatul politic era favorabil Bisericii, și tocmai în acest climat și-au desfășurat activitatea și cei doi episcopi care constituie subiectul lucrării de față: Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin.

Perioada de preponderentă acalmie doctrinară în care a trăit și a păstorit Sf. Ioan Gură de Aur a fost unul din motivele care l-au determinat pe acesta să-și dezvolte discursul său despre puterea imperială și despre raportul pe care aceasta trebuie să-l aibă cu autoritatea eccluzastică într-o altă direcție, mai degrabă morală, de corectitudine a moravutelor. Dar această apetență pentru morală este și o consecință a propriei sale concepții de viață creștină, concepție pe care și-a format-o și și-a consolidat-o încă din tinerețe. După un prim capitol în care e prezentată pe larg viața și activitatea Sf. Ioan Gură de Aur – din care se va

⁷ Numărul variază de la 3000 (număr propus de Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 221), până la 7000 (în G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 305).

⁸ Ambrozie al Milanului, *Epistola 51*, apud G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 306.

desprinde consecvența pe care Ioan a dovedit-o în a-și trăi viața în conformitate cu legea divină – ne vom opri la conceptualizările hrisostomice pe care acesta le-a formulat – într-un mod nesistematic! – privitoare la raportul dintre cele două instituții. A fost nevoie de o muncă susținută – ca și în cazul Fericitului Augustin – pentru că reflecțiile Sf. Ioan despre puterea imperială sunt răsfirate în toate operele sale. Așadar, a fost nevoie mai întâi de o muncă de adunare a textelor – muncă facilitată, trebuie să recunoaștem, și de literatura secundară –, apoi de un efort de sistematizare a lor, în vederea prezentării unei viziuni cât mai unitare.

Același model de prezentare l-am adoptat și în cazul Fericitului Augustin: un capitol biografic, apoi unul tematic, cuprinzând reflecțiile episcopului de Hippo asupra aceluiași subiect. Capitolul biografic ne prezintă, însă, un personaj cu totul deosebit de Sf. Ioan Gură de Aur: Fericitul Augustin a fost un „fiu rătăcitor” nu numai pe tărâm moral, ca fiul rătăcitor din Evanghelie, ci și pe tărâm doctrinar; însă setea sa de adevăr și grija providențială a lui Dumnezeu l-au adus, în final, în sânul Bisericii. Confruntat, în calitate de episcop, cu o puternică schismă, el va dezvolta problematica raporturilor dintre puterea imperială și autoritatea eclesiastică mai ales în direcția modalităților posibile/ necesare pentru reducerea schismaticilor în sânul Bisericii-Mame. Apoi, după cum viața Fericitului Augustin nu a fost una liniară, tot astfel nici concepțiile sale nu au fost liniare; vom asista la el mai degrabă la fluctuații, la reveniri și negări, la alternanța a două modele de concepție politică, la retractări.

Cele patru capitole mari ale lucrării, grupate sub forma unei rime încrucișate – dacă ne este îngăduită expresia – vor fi concluzionate sub forma unei comparații în care vom evidenția asemănările și deosebirile concepțiilor politice ale celor doi mari Părinți ai Bisericii.

Se cuvin și câteva cuvinte în privința titlului. Cele două sintagme, „autoritate eclesiastică” și „putere imperială” au fost alese în

mod deliberat, pentru că reliefiază foarte bine concepția ambilor Părinti referitoare la cele două instituții. Reprezentanții Bisericii au autoritate, pentru că ea se sprijină pe legea divină și se impune celorlalți în primul rând prin trăirea acestei legi de către cei ce o reprezintă, adică prin sfîntenia vieții. Reprezentanții Imperiului, de cealaltă parte, au putere, pentru că ea se impune prin mijloace coercitive și pe cale legală, prin constrângere și forță, fără a avea legătură cu calitatea vieții celui care o impune. Sf. Ioan Gură de Aur îndeosebi va încerca să umanizeze această putere imperială, să o facă să se conformeze cât mai mult cu puțință legii divine.

Dacă pe parcursul tezei vor apărea și expresii precum „autoritate politică”, „autoritate civilă”, chiar termenul de „stat”, ele nu sunt folosite decât ca sinonime pentru „puterea imperială”, și aceasta cu singurul scop de a evita o repetiție supărătoare.

În sfârșit, câteva explicații metodologice și terminologice. În capitoilele despre Sf. Ioan Gură de Aur, Biserica cea adevărată este denumită „Biserica ortodoxă”. În capitolele dedicate Fericitului Augustin, aceeași Biserică este denumită „Biserica *catholică*”. Am evitat să folosesc atât termenul de „Biserică ortodoxă”, sunând oarecum ciudat, fiind vorba de Biserica din Apus, cât și cel de „Biserică catolică”, cu pronunțat caracter confesional, și care nu se justifică decât după 1054. De aceea, am optat pentru termenul latin care apare în opera augustiniană, și care este cel de *catholic* în sensul lui originar.

În indicarea sursei în capitolele referitoare la Fericitul Augustin va apărea când PL (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*), când CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), când CCSL (*Corpus Christianorum, Series Latina*). Diversitatea citării este o mărturie a diferitelor etape ale cercetării: când am avut ocazia, am consultat CSEL și CCSL (colecții critice) iar când nu, am apelat la PL. Mai există și situația când nu apare nici una dintre aceste colecții. Motivul este simplu: în ultima fază a cercetării, am descoperit site-ul Institutului „Augustinianum”, de la

Roma, care pune la dispoziție întreaga operă augustiniană în original, în conformitate cu toate rigorile științifice. N-am citat de fiecare dată site-ul. Acolo unde nu apare indicată nici o colecție de surse, înseamnă că textul este luat de pe acest site.

Tema fiind atât de vastă, ne facem încă din introducere o *mea culpa* pentru faptul de a nu fi putut trata decât dintr-o anumită perspectivă acest subiect, folosindu-ne îndeosebi de metoda analizei textuale, indicând influența istorică asupra concepției lor, acolo unde este cazul, analizând mobilurile intime care au determinat o anumită atitudine în locul altora posibile. Subiectul poate fi tratat amănunțit și dintr-o perspectivă biblică, arătând influențele Sfintei Scripturi asupra concepției politice ale celor doi, și dintr-o perspectivă de drept civil și canonic. În lucrarea de față, aceste perspective nu au fost atinse decât tangențial.

CAPITOLUL I

STADIUL ACTUAL AL CERCETĂRII

I.1. Stadiul actual al cercetării la Sfântul Ioan Gură de Aur

Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur privitoare la raporturile dintre autoritatea eclesiastică și puterea imperială, pe care au desprins-o cercetătorii mai vechi și mai noi, a fost, până nu demult, una unitară, fundamentată pe izvoare, care ele însese au dat această direcție: Ioan a fost un episcop duhovnicesc și un ascet, ale cărui reforme au deranjat pe mulți, atât din sfera bisericăescă, cât și din cea lumească, iar exilul și moartea i se datorează dușmanilor săi, dintre care cei mai înverșunați au fost episcopul Alexandriei, Teofil, și împărăteasa Eudoxia.

I.1.1. Izvoare

Se pare că cea mai timpurie sursă pentru evenimentele din Constantinopol, legată de păstorirea lui Ioan ca episcop, este panegiricul în cinstea Sfântului, atribuit lui Martyrius, episcop de Antiochia, din care colecția Migne cuprinde doar paragrafele de sfârșit și de care, integral, cel dintâi s-a ocupat Florent van Ommeslaeghe⁹. El¹⁰ este cel care a

⁹ PG 47, 43-52. F. van Ommeslaeghe, *De lijkrede voor Johannes Chrysostomus toegeschreven aan Martyrius van Antiochie. Textuitgave met Commentaar, Hoofdstukken uit de Historische Kritiek*, PhD diss., Leuven 1974 (în limba olandeză). În 2007 a apărut o ediție critică în limba italiană, Martin Wallraff (ed.), Cristina Ricci (trad.), seria Quaderni della Rivista di bizantinistica 12, Fondazione Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Spoleto, Perugia, 212 p.

¹⁰ Vezi F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostom en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende”, AN 97 (1979), pp. 131-159; idem, „Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople”, AN 99 (1981), pp. 329-349; idem, „Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de saint Jean Chrysostome”, în AN 95 (1977), pp. 389-441.

demonstrat că autorul acestui panegiric nu a fost Martyrius, ci un susținător al lui Ioan, martor personal al cătorva dintre evenimentele menționate, depus odată cu acesta. Hagit Amirav¹¹ spune că s-a și sugerat recent adevărul autor, în persoana unui anume Cosma. Opera este datată spre sfârșitul anului 407 sau începutul celui următor și a fost compusă la Constantinopol, în mediu ioanit. Potrivit acestui panegiric, Ioan și-a făcut dușmani în capitală într-un timp relativ scurt, și aceasta din pricina drasticelor sale reforme ecclaziastice pe care le-a întreprins, ca și sprijinului fățiș pe care l-a acordat claselor inferioare ale societății, „umiliților și obidiților” Constantinopolului.

O altă sursă contemporană evenimentelor din Constantinopol este *Dialogul*¹² scris de Palladius, episcop de Helenopolis, despre viața lui Ioan Gură de Aur, dialog purtat între autor și Teodor, un diacon din Biserica Romei. Data scrierii este undeva între 406-408, când Palladius, aprins susținător al lui Ioan și martor al evenimentelor din capitală, se afla în exil în Egipt; întreg dialogul pledează în mod evident în favoarea lui Ioan, denigrându-i în același timp pe dușmanii acestuia, îndeosebi pe episcopul Teofil, principalul vinovat¹³. Ceea ce este surprinzător este faptul că împărăteasa Eudoxia este cvasi-absentă din această lucrare, astfel că întreaga vină a depunerii lui Ioan aparține, în viziunea lui

¹¹ H. Amirav, *Rhetoric and Tradition. John Chrysostom on Noah and the Flood*, Louvain, 2003, p. 20, sprijinindu-se la rândul său pe T. D. Barnes, „The funerary speech for John Chrysostom” în SP 37 (2001), pp. 328-345.

¹² *Dialogus historicus Palladii, Episcopi Helenopolis, cum Theodoro, Ecclesiae Romae Diacono, de vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, Episcopi Constantinopolis* (de aici înainte *Dial.*), PG 47, 5-82.

¹³ Susanna Elm, în art. „The dog that did not bark. Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople”, (în Lewis Ayres și Gareth Jones (ed.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, London and New York), p. 73, spune despre Palladius că, în loc să fie preocupat să zugrăvească cât mai obiectiv cu putință faptele istorice, el nu face altceva decât să construiască modele de autoritate, bazate pe tipologiile standard ale administratorului bun sau rău. Orice ochi atent va putea observa cu ușurință paraleismul perfect simetric între portretizarea „demonică” a lui Teofil și cea „angelică” a lui Ioan, paralelism fundamentat nu pe probleme de doctrină, ci de comportament.

Palladius, reprezentanților nevrednici ai Bisericii, în frunte cu Teofil. Acesta este portretizat într-o lumină foarte negativă, lacom, avid de putere, având mania clădirilor somptuoase, încunjurându-se doar de linguișitori, rareori hirotonind pe cineva vrednic¹⁴. Dimpotrivă, Ioan este zugrăvit ca un ascet nevinovat, un episcop spiritual fără apetențe politice, căzut pradă comploturilor unor episcopi familiarizați cu modul imoral de a face politică pentru a-și atinge propriile scopuri. J.L. Stephens¹⁵ accentuează faptul că tocmai această polarizare făcută de Palladius între Teofil, maestru al mașinațiunilor politice, și Ioan, episcopul apolitic, spiritual și ascet, a dus la conturarea și cimentarea viziunii tradiționale cu privire la cel din urmă, astfel că orice încercare ulterioară de a-l cataloga pe Ioan ca politic (chiar într-o altă înțelegere a politicii) ar fi părut eronată. Deși această lucrare se bucură de cea mai mare autoritate în privința surselor ce tratează episcopatul lui Ioan, F. van Ommeslaeghe¹⁶ este de părere că trebuie să avem anumite rezerve, iar acestea sunt justificate tocmai prin punerea acestei lucrări în paralel cu panegiriul lui Martyrius.

Istoriile ecclaziastice ale lui Socrates, Sozomen și Teodoret, scrise toate cam în aceeași perioadă – jumătatea secolului al V-lea – sunt ușor diferite între ele în ceea ce privește simpatiile și antipatiile față de protagoniștii evenimentelor la care facem referire. Primele două dintre acestea, cea a lui Socrates¹⁷ și cea a lui Sozomen¹⁸ sunt asemănătoare în

¹⁴ Palladius, *Dial.* 5. Pentru mania sa pentru clădiri, vezi *ibidem* 6: λιθομανία γάρ τις αὐτὸν Φαραώνιος ἔχει εἰς οἰκοδομήματα, ὃν οὐδαμῶς χρήζει ἡ ἐκκλησία (căci îl stăpânea o lithomanie faraonică spre construcții, [construcții] de care Biserica nu avea nicidcum nevoie).

¹⁵ J.L. Stephens, *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: A Reinterpretation of His Political Philosophy*, unpub. PhD diss., University of California Santa Barbara, 2001, p. 4.

¹⁶ F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome et le peuple...”, în *op. cit.*, p. 331.

¹⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* (de aici înainte *HE*), scrisă cam pe la anul 440. Istorul consacrat episcopului Ioan capitolele 2-23 din carte a VI-a (PG 67, 661-725) și capitolele 25 (unde se vorbește despre repunerea numelui lui Ioan în dipticele Bisericii din Constantinopol de către Atticus) și 45 (în care episcopul Proclus cere împăratului Teodosie al II-lea să aducă osemintele lui Ioan din exil și să le îngroape în Biserica Sf. Apostoli) din carte a VII-a (PG 67, 793-798; 835-838).

privința informațiilor date, deși cea a lui Sozomen este mai detaliată pe alocuri și o menționează pe Eudoxia ca un element esențial în depunerea și exilul lui Ioan. Socrates nu pare deloc a fi un susținător al lui Ioan, iar tabloul pe care îl zugrăvește în cartea a VI-a ne aduce la cunoștință vinile care au dus, din punctul de vedere al autorului, la conflictul dintre episcop și cercurile înalte ale capitalei sau ceilalți episcopi cu care a avut neînțelegeri: Ioan era un om morocănos, rigid (și asta probabil și din cauza austerității vieții sale), înclinat mai degrabă spre irascibilitate decât spre modestie, moralizator și lăsând impresia de om arogant¹⁸. Socrates îl consideră și pe Ioan sau mai ales pe Ioan vinovat de soarta sa, în special datorită libertății sale de vorbire¹⁹ și incapacității sale de a-și tempera discursul, ceea ce a dus la diviziuni în sânul Bisericii²⁰. Atitudinea lui Socrates își poate găsi explicația, după cum ne informează F. van Ommeslaeghe²¹, în dorința de a fi imparțial, însă această dorință este împinsă prea departe și degenerăză în nedreptate. Sozomen, pe de altă parte, amintește și el de vorbirea îndrăzneață a lui Ioan, însă nu consideră că aceasta este cauza prăbușirii lui, ci uneltirile celorlalți. El este istoricul care ne vorbește și de încercările episcopului Romei, Inocențiu I, de a-l repune pe Ioan pe scaun, încercări care au rămas însă fără nici un rezultat.

¹⁸ Sozomen, *Historia ecclesiastica* (de aici înainte *HE*), scrisă undeva între 439-450. Istoria despre Ioan este cuprinsă în cartea a VIII-a, capitolele 2-24, 26 și 28 (PG 67, 1513-1592). F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome et le peuple...”, în *op. cit.*, p. 332) o consideră a fi posterioară celei scrise de Socrates; mai mult, acesta crede că Sozomen a scris istoria sa despre Ioan pentru a o corecta pe cea scrisă de Socrates, deși Sozomen nu afirmă niciunde explicit acest lucru.

¹⁹ Socrates, *HE*, 6, 3.

²⁰ Spre exemplu 6, 21; PG 67, 725: Ανὴρ, ὃς καὶ πρότερον ἔφην, διὰ ζῆλον σωφροσύνης θυμῷ πλέον ἦ αἰδοῖ χαριζόμενος, καὶ διὰ σωφροσύνην παρρησιαίτέρᾳ διὰ βίου τῇ γλώσσῃ χρησάμενος.

²¹ Cea din urmă idee este argumentată de Theresa Urbainczyk, „Vice and Advice in Socrates and Sozomen”, în Mark Whitby (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Boston, Köln, 1998, pp. 316-318, apud J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 5, nota 14.

²² F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome et le peuple...”, în *op. cit.*, p. 332.

Teodoret al Cirului²³, care își scrie istoria pe la anul 444, este solidar cu Ioan, însă nu îi desconsideră nici pe „dușmanii” acestuia²⁴; de aceea, deși subliniază faptul că Ioan a fost depus pe nedrept, nu menționează nominal pe nimeni care s-ar face vinovat de această depunere²⁵. Pentru a nu da nume, el se mulțumește să vorbească despre invidie, la modul general, ca despre cauza care a dus la depunerea episcopului.

Următoarea sursă istoriografică, din punct de vedere cronologic, este lucrarea istoricului păgân Zosimus²⁶, scrisă cam pe la anul 500, și care o indică pe împărăteasa Eudoxia ca principala responsabilă pentru primul exil al lui Ioan²⁷. Furioasă pe Ioan din pricina faptului că acesta o ridiculizase de la amvon, ea i-a încurajat pe unii episcopi, în frunte cu Teofil, să-l depună. Cât privește cel de-al doilea exil, el se datorează instigării poporului de către Ioan împotriva împărătesei²⁸. Mărturiile lui Zosimus sunt importante datorită faptului că provin de la un păgân cu profunde concepții anti-creștine, astfel că ele pot avea o notă mai accentuată de imparțialitate. Ceea ce le scade din însemnatate este faptul că nu sunt mărturii oculare, ci se sprijină pe alte mărturii, directe sau indirecte, care pot fi părtinitoare într-un sens sau altul.

În secolul al VII-lea, episcopul Teodor al Trimitundei scrie și el *Despre viața, exilul și necazurile Fericitului Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Constantinopolului*²⁹, păstrând aceeași linie tradițională conform căreia vinovați de depunerea, exilul și moartea lui Ioan sunt împărăteasa Eudoxia, episcopul Alexandriei, Teofil, și ceilalți episcopi dușmani ai lui Ioan: Severian de Gabala, Acacius de Beroea și Porfirius. Teodor

²³ Teodoret, *Historia ecclesiastica* (de aici înainte HE), cartea a V-a, cap. 27-29, 31-34, 36 (PG 82, 1256-1268).

²⁴ *Ibidem* 5, 34.

²⁵ Vezi aceleași idei despre modul în care istoricii mai sus-menționați se raportează la Ioan și la Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Viața Sfântului Ioan Gură de Aur” în GB nr. 1-2/ 1959, p. 21.

²⁶ Zosimus, *Historia Nova*, capitolele 23-24 din cartea a V-a.

²⁷ *Ibidem* 5, 23.

²⁸ *Ibidem*, 5, 24.

²⁹ Teodor al Trimitundei, *De vita et exilio et afflictionibus beatissimi Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani*, PG 47, 51-88.

menționează în opera sa *Dialogul* scris de Palladius, aşa că nu este de mirare că rămâne fidel direcției pe care acesta din urmă a imprimat-o anterior.

Pentru perioada ce începe cu lupta dintre Ioan și Teofil și se încheie cu evenimentele săngeroase din timpul Paștelui anului 404, de primă importanță este și epistola scrisă de Ioan însuși episcopului Romei, Inocențiu I. Această epistolă ni s-a păstrat într-o tradiție manuscrisă independentă ce cuprinde cel puțin 16 codexuri, cel mai vechi datând din sec. IX, cel mai nou din sec. XVI³⁰, dar și în opera lui Palladius mai sus menționată³¹. Cititorul avizat sau cercetătorul nu trebuie să treacă cu vederea, atunci când se oprește asupra acestei surse, faptul că autorul este Ioan însuși și că el scrie despre evenimente care îl privesc personal.

Concluzionând în privința surselor, putem spune că ele se împart în două categorii:

a) una preponderentă, cuprinzând panegiricul lui Martyrius, *Dialogul* lui Palladius, *Vita* lui Teodor și istoriile lui Sozomen și Teodoret al Cirului, care sunt în favoarea lui Ioan și îl absolvă de aproape orice vină, plasând întreaga responsabilitate a depunerii și a exilului acestuia pe seama dușmanilor săi (numiți sau nu);

b) cealaltă, mai slab reprezentată (Zosimus și Socrates) și oarecum mai moderată, făcându-l și pe Ioan responsabil de soarta sa, mai ales datorită îndrăznelii sale în vorbire. Mai trebuie să menționăm și faptul că nici o sursă din cele menționate mai sus nu ne oferă o imagine completă a episcopatului lui Ioan în Constantinopol, de la sosirea sa în capitală și până la plecarea în cel de-al doilea exil, de aceea este nevoie de o recompunere a evenimentelor din toate izvoarele menționate.

³⁰ Cf. F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome et le peuple...”, în *op. cit.*, p. 330. O listă a acestor codici se află la idem, „Que vaut le témoignage...”, în *op. cit.*, pp. 389-414.

³¹ Palladius, *Dial.*, 2 (PG 47, 8-12).

I.1.2. Cercetarea modernă

I.1.2.1. Cercetarea modernă străină

Tonul dat de sursele istoriografice a fost preluat ulterior și de istoricii și cercetătorii moderni. Concepția obișnuită este aceea că Ioan, un episcop spiritual și un ascet lipsit de abilități politice, dar cu râvna de a repara moravurile societății constantinopolitane, a căzut victimă celorlalți episcopi coruși – între care cel mai corrupt și mai lipsit de scrupule a fost Teofil, episcopul Alexandriei – ajutați și instrumentați de autoritățile imperiale, în frunte cu împărăteasa Eudoxia.

Seria lucrărilor de specialitate moderne se deschide cu cea dintâi biografie extensivă, scrisă de W.R.W. Stephens³², în care concepția tradițională este dezvoltată și argumentată detaliat. Eudoxia este zugrăvită ca o femeie mândră și ambicioasă, credulă și impulsivă, nemulțumită doar să dețină efectiv o putere

„chiar mai mare decât cea a soțului ei și un respect egal cu cel acordat acestuia; ea era hotărâtă să obțină onorurile semi-idolatre pe care obiceiul, transmis încă din timpurile păgâne, le acorda Împăratului și doar lui”³³.

Odată înfierate aceste păcate de Ioan, Eudoxia a devenit dușmanul lui și, împreună cu Teofil, episcop corupt și venal, a orchestrat depunerea acestuia.

Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, opera scrisă de Chrysostomus Baur³⁴ în 1929-1930, a fost vreme îndelungată biografia standard folosită de cercetători și istorici deopotrivă. Decăderea lui Ioan a fost cauzată de puternica sa personalitate spirituală și morală, intransigentă și nedispusă la compromisuri, personalitate ce a intrat în conflict cu indivizi mai puțin morali. Dacă pe tronul Imperiului Roman de Răsărit ar fi șezut Teodosie cel Mare în locul lui Arcadius, atunci

³² W.R.W. Stephens, *Saint John Chrysostom, his Life and Times. A Sketch of the Church and the Empire in the fourth Century*, Londra, 1872.

³³ *Ibidem*, p. 340.

³⁴ 2 volume, München. Există și o traducere în limba engleză, *John Chrysostom and His Time*, 2 vol. trad. M. Gonzaga, Westminster, 1959.

acesta și Ioan „ar fi strălucit pe cerul Imperiului ca două stele foarte strălucitoare”³⁵. Teofil este zugrăvit ca un intrigant care se folosește de uneltirile și mașinațiunile politice pentru a-l depune pe Ioan. De cealaltă parte, împăratul și împărăteasa se folosesc de puterea ce o dețin în virtutea poziției lor pentru a-l depune pe nedrept pe Ioan. Cât privește pe episcopul Constantinopolului, Ioan nu este deloc politic; dimpotrivă, este în întregime spiritual. În urma unor astfel de valorizări, Eudoxia și Teofil reprezintă politica (cu toate conotațiile ei negative), iar Ioan reprezintă spiritualitatea (cu tot ce are aceasta mai bun).

Direcția de cercetare asupra acestei probleme se modifică ușor odată cu J.H.W.G. Liebeschuetz care, în lucrarea sa *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*³⁶, contrazice oarecum viziunea tradițională, socotind-o prea simplistă. El vede întregul conflict al lui Ioan cu reprezentanții puterii imperiale ca o consecință a autorității și a influenței sale extraordinare în capitala Imperiului de Răsărit, fapt care amenință structura tradițională a puterii din Constantinopol.

„Răsăritul nu era obișnuit să aibă un episcop de Constantinopol care să fie o putere independentă în politica acestuia. Nu era loc pentru o astfel de figură. Era sortit să își atragă ostilitatea tuturor autorităților existente în mod legal, în primul rând cea a colegilor săi episcopi, dar și a puterii seculare. Acest fapt a constituit cauza principală pentru depunerea lui Ioan Hrisostom”³⁷.

Și dacă Imperiul de Răsărit nu era obișnuit cu acest lucru, cu atât mai puțin nu era pregătit să admită un astfel de episcop. Totuși, Liebeschuetz îl caracterizează pe Ioan ca un episcop non-politic, atent să se țină departe de orice implicare în politică³⁸. Când, spre exemplu, în

³⁵ Ibidem, vol. 2, traducerea englezescă, p. 31.

³⁶ Oxford, Clarendon Press, 1990.

³⁷ Liebeschuetz, *op. cit.*, p. 195.

³⁸ Ibidem, p. 189: „Hrisostom a fost un episcop non-politic, precaut în a se păstra în afara oricărei implicări în controversele politice seculare. Cu toate acestea, era inevitabil ca influența sa asupra unor persoane individuale importante, popularitatea sa de care se bucura din partea multor locuitori ai capitalei și legăturile pe care le avea în provincii, nu în ultimul rând cu goții, să nu-l transforme într-un om puternic”.

395, hunii amenințau Antiohia și întreaga populație vorbea despre pericolele care îi păștea și despre eșecul administrației, Ioan insista asupra faptului că primejdiile iminente nu sunt consecința unei politici defectuoase, a nechibzuinței celor aflați la putere, ci a păcatelor poporului³⁹. Singura explicație pe care Ioan o dă privitoare la criza provocată de Gainas în Constantinopol este aceea că este consecința lăcomiei de bani⁴⁰.

Despre depunerea lui Ioan, Liebeschuetz vorbește în termenii unui complot ecclaziastico-politic cauzat, în parte, de acțiunile sale reformatoare și de modul său de a fi. Sfântul Ioan Gură de Aur

„s-a făcut neiubit de o mare parte a clerului din Constantinopol. Intervențiile sale în treburile vecinilor par să fi provocat îngrijorare printre episcopi și resentimente în rândul credincioșilor orașelor ai căror episcopi au fost depuși. El a încercat să disciplineze viața monahală din interiorul și din jurul Constantinopolului și, astfel, și-a provocat dușmănia foarte multor persoane. Căci monahii aveau influență atât asupra oamenilor obișnuiți, cât și asupra liderilor societății. Ei puteau să se răscoale, dar în același timp puteau să incite poporul la revoltă. De fapt, ei se aliaseră deja mai devreme cu episcopul de Alexandria spre a depune un episcop de Constantinopol. În același timp, modul de viață al Sfântului Ioan tindea spre autoizolare, ceea ce a provocat resentimente și a ajutat intrigilor oponenților. Este clar că aceste circumstanțe l-au făcut vulnerabil când un grup de episcopi și laici au început să creeze o opozиie contra lui. Clica ce lucra la depunerea sa includea două figuri influente: împărăteasa Eudoxia și Teofil, episcopul de Alexandria. Eudoxia era capricioasă și schimbătoare și a murit la scurt timp după al doilea și ultimul exil al lui Gură de Aur; dar Teofil a continuat să se implice în atacuri, chiar dacă nu a mai părăsit în acest scop Egiptul. Acest grup a reușit să se bucure de favorurile imperiale vreme de treisprezece ani datorită faptului că avea sprijinul ministrilor Eutichianus, Aurelianus și Anthemius, care au dominat viața publică între anii 394-416. Cum și de ce au câștigat nu este foarte clar, dar anumiți factori relevanți pot fi totuși identificați.

³⁹ In illud: Vidi Dominum hom. 1 (PG 56, 103): Οὐχ ἡ τῶν κρατούντων ὀβουλία, ἀλλὰ ἡ ἡμῶν ἀμαρτία, ἡ τῶν πλημμελημάτων εἰσπραξις.

⁴⁰ In Eutropium 1 (PG 52, 392); De capto Eutropio 3 (PG 52, 398-399).

Gură de Aur s-a confruntat cu dușmănia „exilaților” Aurelian, Saturninus și Ioan din timpul crizei lui Gainas. Mai mult, Aurelian și Saturninus erau strâns uniți cu Isaac, conducătorul monahilor care s-au ridicat contra lui Ioan. Putem presupune că oameni precum Aurelian sau Anthemius, membri ai unor familii de noi îmbogătiți care acum dominau viața politică și socială din Constantinopol, detestau acțiunile unui episcop care a solicitat cu succes unei femei de origine senatorială să-și împartă avere, pe care de fapt se baza puterea caselor senatoriale. În sfârșit, în momentul în care sprijinul apusean pentru Ioan s-a întărit, acești bărbați par să fi văzut lupta lor contra lui Ioan și a adeptilor lui ca pe o apărare a independenței răsăritene și mai ales a controlului estic asupra Iliricului față de presiunile guvernării din Apus, direcționate de Stilico”⁴¹.

Despre aceeași independență a lui Ioan vorbește și J.N.D. Kelly în biografia sa închinată marelui episcop, intitulată *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*⁴², independență în virtutea căreia el a întreprins o seamă de reforme care i-au atras în scurtă vreme mulți dușmani, atât din sfera ecclastică, cât și din cea laică. El spune despre Ioan că „se distinge între contemporanii săi prin îndrăzneala sa de a afirma superioritatea episcopului față de conducătorul temporal”⁴³. Într-un alt loc, același Kelly afirmă:

„De parte de a fi un episcop politic slujind unul sau altul dintre partidele existente în stat, el a rămas în întregime detașat de luptele politice ale timpului său, pregătit, atunci când socotea potrivit, să-și asume cauzele partidelor aflate în opoziție unele cu altele. Preocuparea sa copleșitoare era întotdeauna legată de responsabilitățile sale pastorale, de apărarea și de promovarea ortodoxiei”⁴⁴.

Susanna Elm⁴⁵ vede întregul conflict ca un rezultat al luptei pentru autoritate ecclastică între cele două scaune episcopale, cel nou al Constantinopolului, dar cu o influență și importanță crescânde, și cel

⁴¹ Liebeschuetz, *op. cit.*, pp. 226-227.

⁴² Ithaca, 1995.

⁴³ Kelly, *op. cit.*, pp. 115-127.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 161-162.

⁴⁵ S. Elm, „The dog...”, în L. Ayres și G. Jones (eds), *op. cit.*, pp. 66-93.

mai vechi al Alexandriei, cu o tradiție îndelungată, dar care pierdea teren în favoarea celui dintâi. Această luptă pentru autoritate a fost, în viziunea Susannei Elm, o încercare conștientă a lui Ioan de a-și extinde puterea și, implicit, puterea scaunului episcopal de Constantinopol în defavoarea celui din Alexandria.

O voce oarecum singulară este cea a lui Francis Dvornik⁴⁶ care, în mod surprinzător, îl consideră pe Ioan ca urmând învățătura despre regalitate a lui Eusebiu de Cezareea, în ciuda conflictelor pe care le-a avut în capitala imperială și în ciuda convingerilor lui Ioan privitoare la existența a două sfere distințe de autoritate, cea a episcopului și cea a împăratului, cea dintâi fiind superioară celei din urmă. În faimoasa sa lucrare, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Dvornik spune: „Nu există nici o îndoială că, în ciuda unor experiențe regretabile cu împărăteasa și cu împăratul, Ioan a urmat, în general, învățăturile despre regalitate ale lui Eusebiu”; sau, în altă parte⁴⁸, că: „Entuziasmul lui Eusebiu privitor la binecuvântările aduse de *Pax Romana* l-a infectat pe Ioan Gură de Aur la fel cum i-a infectat și pe alți scriitori creștini”. Este surprinzătoare această concluzie, dacă privim la numărul de texte – extrem de redus – pe care Dvornik le ia în considerare atunci când dezbatе poziția lui Ioan și dacă avem în vedere numărul de texte infinit mai mare care susțin contrariul celor deduse de acesta.

⁴⁶ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, vol. 2, Washington D.C., 1966, pp. 698-699. Alături de acesta îl putem menționa și pe Steven Runciman care, în cartea sa *The Byzantine Theocracy* (Cambridge University Press, 1977, p. 33) spune: „Nimeni nu a fost mai dispus decât Ioan să privească Imperiul pământesc ca o reflecție a tăărâmului ceresc, și a aprobat în întregime eticheta ceremonială care îl înconjura pe împărat”. Spre deosebire de Dvornik, Runciman nu citează nici măcar un singur loc din vasta opera a lui Ioan sau din operele cu referire la Ioan care să susțină afirmația sa. Lucrul se explică întrucâtva, dacă avem în vedere faptul că lucrarea lui Runciman este, de fapt, o serie de prelegeri cu caracter mai degrabă general, pe care autorul le-a ținut la Institutul Weil din Cincinnati în anul 1973.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 697.

Isabella Sandwell neagă concluziile lui Dvornik care, după părerea ei,

„nu par a fi rezultatul unei aprecieri critice cu privire la chestiunea ajustării ideilor lui Ioan la modelul eusebian, ci mai degrabă niște presupuneri ce decurg dintr-o lectură superficială a unora dintre comentariile acestuia”⁵⁰.

Autoarea argumentează faptul că Ioan aparține unei tradiții cu specificitate siriene-antiohiene, care respinge modelul eusebian⁵¹ și se apropiе de viziunea lui Augustin pentru care Imperiul Roman are un caracter neutru: el nu este nici un instrument al măntuirii, nici un obstacol satanic, ci doar o societate istorică, empirică.

Un cercetător contemporan lui Dvornik, Kenneth Setton, în cartea sa intitulată *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, especially as shown in Addresses to the Emperor*⁵², argumentează și el contrariul celor susținute de Dvornik, afirmând că concepția politică a lui Ioan a fost influențată, la fel ca și cea a lui Ambrozie, de doctrina lui Atanasie, potrivit căreia împăratul este în Biserică și nu deasupra Bisericii⁵³. Totuși, și Setton, urmând linia tradițională, blamează familia imperială și pe Teofil pentru depunerea și exilurile lui Ioan. Când acesta spune că „istoria celor săse ani ai lui Hrisostom ca episcop la Constantinopol este legată în mod inextricabil de caracterul și de acțiunile împărătesei Eudoxia”⁵⁴, ne dăm seama că și pentru el, eșecul lui Ioan este mai degrabă consecința unui conflict al personalităților.

Kirsten Groß-Albenhausen⁵⁵, comparând concepțiile politice ale celor doi mari episcopi, Ioan și Ambrozie, este de acord asupra faptului

⁵⁰ Isabella Sandwell, „Christian Self-Definition in the Fourth Century AD: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City”, în Isabella Sandwell, Janet Huskinson (ed.), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford: Oxbow, 2004, p. 36.

⁵¹ vezi și D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, 1982, p. 59.

⁵² New York, 1967, p. 107.

⁵³ Aceeași idee și la Stephan Verosta, *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz, 1960.

⁵⁴ K. Setton, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁵ K. Groß-Albenhausen, *Imperator christianissimus: Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Buchverlag Marthe Clauss, Frankfurt am Main, 1999.

că există asemănări evidente între cele două gândiri, mai ales între concepția timpurie a lui Ioan și întreaga concepție a lui Ambrozie, adică în ideea că autoritatea eccluzastică este superioară celei seculare, însă concluzionează că, în timpul episcopatului lui Ioan în Constantinopol, teoria sa politică a fost adeseori contrazisă de fapte, de realitate, prin aceea că Ioan a fost subordonat împăratului și s-a „răzvrătit” doar față de împărăteasă⁵⁶. Cu alte cuvinte, Groß-Albenhausen transformă conflictul dintre două autorități, cea lumească și cea eccluzastică, într-un conflict între sexe.

Recentă lucrare a lui Justin Lee Stephens⁵⁷, *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: A Reinterpretation of His Political Philosophy*, vrea să argumenteze faptul că Ioan și-a format de timpuriu o concepție sau o filozofie politică și că tocmai în virtutea acestei filozofii a acționat el ca episcop al Constantinopolului, că tocmai această filozofie politică l-a pus în conflict direct cu autoritatea imperială și cu diferențele cercuri laice sau eccluzastice din Constantinopol și că aceeași filozofie politică i-a adus depunerea și exilul, culminând cu moartea lui⁵⁸. Cu alte cuvinte, ceea ce vrea autorul să facă este să demonteze concepția tradițională a unui Ioan apolitic și să arate că tocmai o filozofie politică foarte bine închegată, și nu naivitatea sau idealismul lui, a fost cea care a dus la conflictul cu puterea imperială din Constantinopol și, în final, la exilul și moartea lui. În noul context creștin al Imperiului Roman de Răsărit, episcopul trebuia să joace un rol hotărâtor, să dețină o poziție proeminentă, și aceasta pentru că el avea să se ocupe nu numai de problemele spirituale, ci și de cele politice, sociale, filantropice etc. De fapt, dacă citim cu atenție studiile cercetătorilor moderni mai sus menționați și pe care J. L. Stephens vrea

⁵⁶ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁷ Vezi *supra*, p. 17, nota 15.

⁵⁸ În concepția lui Stephens, deosebirea dintre Ambrozie și Ioan nu stă în două filozofii politice diferite, ci în contextul în care fiecare din cei doi și-a pus în aplicare această filozofie, primul ieșind biruitor, celălalt învins.

să îi combată, vom observa că, atunci când ei îl cataloghează pe Ioan drept un episcop apolitic, nu au în vedere decât acel mod de a face politică care presupune încălcarea legii divine prin nenumărate compromisuri morale sau de altă natură. Astfel că, în ultimă instanță, studiul lui Stephens nu este atât de diferit de al celorlalți autori.

Din spațiul ortodox, lucrarea lui Konstantinos Bosinis, *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*⁵⁹ vine să reașeze concepția Sfântului într-un context răsăritean mai larg, inclusiv cel al tradiției filozofice grecești. Autorul dovedește că Ioan nu a gândit niciodată la dimensiuni „macrocosmice”, că are o gândire „parohială”, dacă putem spune aşa, că problemele care îl frământă sunt întotdeauna problemele congregației sale, care nu depășesc – decât rareori – granițele unui *polis*. După cum spune autorul însuși, „*Imperium Romanum* caracterizează gândirea politică a Sf. Ioan Hrisostom prin masiva lui absentă”. Este important și capitolul intitulat „Paralelitatea sincronică”, ce tratează coincidența istorică dintre persoana Mântuitorului și cea a lui Augustus, paralelismul ce există între *pax Romana* și răspândirea învățăturii creștine. Autorul afirmă că „antiohi-anul nu a rămas complet neinfluențat de teologia entuziaștă”, însă nu crede că este partizanul teologiei politice eusebiene. Ioan nu crede însă în eternitatea Romei și, implicit, a Imperiului Roman. Căderea lui Eutropius devine pentru Ioan – potrivit lui Bosinis – „simbol al soartei unui întreg sistem politic”. Dimpotrivă, episcopul Constantinopolului crede în *ecclesia aeterna*.

I.1.2.2. Cercetarea modernă românească

Deja a devenit un truism să spunem că perioada comunistă a însemnat o frână în cercetarea teologică românească, inclusiv în ceea ce privește subiectul acestei teze. Liniile de cercetare românești ale operei hrisostomice au fost cu totul altele decât raportul dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială. Putem să amintim doar câteva,

⁵⁹ Mandelbachtal – Cambridge, 2005.

aleatoriu: interpretarea Sfintei Scripturi la Sf. Ioan Gură de Aur⁶⁰, munca și valoarea ei în concepția lui Ioan⁶¹, sublimitatea preoției și profilul unui preot, concepția despre familie, prietenie, dragoste, învățătura despre Biserică, despre taine, Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, problema-tica educației creștine etc⁶². Chiar și studiile cu caracter istoric nu sunt altceva decât prezentări generale fie ale epocii în care a trăit Ioan⁶³, fie ale vieții Sfântului⁶⁴ sau ale episcopatului său în Constantinopol⁶⁵. Și aceste studii urmează linia tradițională trasată de Palladius și urmată de majoritatea cercetătorilor moderni, potrivit căreia dorința lui Ioan de a îndrepta moravurile, combinată cu o intransigență nediferențiată în funcție de interlocutorii săi și cu o îndrăzneală prea mare în vorbire s-au ciocnit de o pătură înaltă, formată atât din persoane ecclaziastice, cât și laice, dar de o moralitate îndoieinică, iar din acest conflict, Ioan a ieșit, cel puțin din punct de vedere secular, înfrânt. Mai există, desigur, linia de cercetare privitoare la modul în care Sf. Ioan s-a raportat la problemele sociale ale timpului său, în special la discrepanța izbitoare dintre bogați și săraci⁶⁶.

⁶⁰ Cea mai importantă lucrare în această privință rămâne cea a Patriarhului Iustin Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, în *Opera integrală*, vol. 3, București, Anastasia, 2003. Vezi și evaluarea critică a operei Patriarhului Moisescu privitoare la Sf. Ioan Gură de Aur și interpretarea Scripturii la Stelian Tofană, „Viziunea Sf. Ioan Hrisostom despre Scriptură în preocupările biblice ale Prof. Iustin Moisescu. O evaluare critică”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Seria Theologia Orthodoxa*, an LIII (2008), nr. 1, pp. 13-24, și ampla bibliografie redată acolo.

⁶¹ Vezi, de exemplu, teza de doctorat a Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*, publicată în MA an XX (1975), nr. 3-5, pp. 193-326.

⁶² Pentru toate aceste teme vezi indicele bibliografic alcătuit de Daniel Popa, *Opera & Bibliographia Sfântului Ioan Gură de Aur*, ediție bilingvă română-engleză, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, în special pp. 255-293.

⁶³ Vezi, de exemplu, Prof. Teodor M. Popescu, „Epoca Sf. Ioan Gură de Aur”, în *Ort. 1/ 1957*, pp. 531-554.

⁶⁴ Vezi, de exemplu, Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit. în op. cit.*, pp. 20-42.

⁶⁵ Vezi, de exemplu, Drd. Aurel Jivi, „Sf. Ioan Hrisostom, arhipăstor la Constantinopol”, în *MB 4-6/ 1969*, pp. 226-235.

⁶⁶ Vezi, mai recent, studiul lui Nicolae Chifăr, „Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur față de nedreptățile sociale”, în *RT*, XVII (2007), nr. 4.

Subiectul tezei de față a fost adiacent și foarte concis atins doar de către Pr. Prof. Univ. Dr. Adrian Gabor⁶⁷, care spune că poziția politică a sfântului depinde de stadiul relațiilor dintre Ioan și puterea de atunci. Părintele Profesor face referire la locurile importante din opera Hrisostomului care se referă la puterea politică și la raportul ei cu autoritatea ecclaziastică (*Omilia 23 la Romani*, *Omilia 15 la II Corinteni*, *Omiliile la Osea etc.*), extrăgând ideile de bază referitoare la acest subiect: stăpânirea politică este dorită de Dumnezeu Însuși, sferele de activitate ale autorității ecclaziastice și ale puterii politice sunt diferite, autoritatea ecclaziastică este superioară celei politice⁶⁹. Prezentând relațiile dintre Biserică și Stat în manieră diacronică, acoperind un segment temporal destul de însemnat, Pr. Prof. Adrian Gabor nu-și propune să realizeze decât o prezentare generală a acestor relații, scoțând în evidență liniile directoare și specificitatea fiecărui Părinte sau scriitor bisericesc care s-a ocupat, sistematic sau nu, de această problematică.

I.2. Stadiul actual al cercetării la Fericitul Augustin

Dacă în cazul Sfântului Ioan Gură de Aur, izvoarele biografice sunt mult mai numeroase – și cauza acestui fapt este, în concepția noastră, fascinația pe care a provocat-o asupra contemporanilor (istorici sau nu), dar și asupra generațiilor ulterioare, viața pe care a dus-o acest sfânt, încununată de martiriu – în cazul Fericitului Augustin, sursele biografice sunt mai puțin numeroase, și asta poate datorită faptului că el însuși și-a scris o parte din biografie, apoi, probabil, și datorită lipsei istoricilor bisericești latini în această perioadă, comparativ cu situația din Răsărit. Această „sărăcie” în privința surselor a fost și este suplinită,

⁶⁷ Vezi în special cele două cărți ale Domniei sale, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie I cel Mare* (379-395), Ed. Bizantină, București, 2003, (în special pp. 201-207) și *Biserica și Statul în primele patru secole*, Ed. Sofia, București, 2003. Vezi, de asemenea, și *Biserică și Stat în primele patru secole*, curs anul I Master, nepublicat.

⁶⁹ Toate acestea vor fi tratate detaliat în capitolul dedicat concepției hrisostomice despre raportul dintre cele două autorități.

însă, de abundența studiilor augustiniene de specialitate. Astăzi se pot număra cu ușurință cincizeci de mii de lucrări, studii, articole pe acest subiect, iar numărul lor crește în fiecare an cu alte două-trei sute⁷⁰. În acest subcapitol, exceptând izvoarele, vom indica doar cele mai importante lucrări de specialitate referitoare la problematica tratată în teză, urmând ca alte multe titluri de lucrări, articole, studii să fie indicate la bibliografie.

I.2.1. Izvoare

Pentru viața și activitatea lui Augustin, cercetătorul interesat de acest subiect are la îndemână puține surse. Mai întâi, o sursă autobiografică, *Confesiunile*⁷¹ sale, scrise între 397-401, o „dare de seamă” a vieții sale de la momentul nașterii și până la botezul său de la Milan, săvârșit de marele episcop Ambrozie al Milanului, și la moartea imediat ulterioară a mamei sale la Roma, în toamna anului 387. Din cele treisprezece cărți care alcătuiesc acest *opus*, doar primele nouă pot fi considerate propriu-zis autobiografice, deși chiar și în acestea, Augustin este preocupat mai degrabă să-L laude pe Dumnezeu și să scoată în evidență providența Lui, decât să-și nareze viața. Altfel spus, suntem martori ai derulării unei vieți care, potrivit convingerii adânci a lui Augustin, a fost întotdeauna sub atenta privire și în grija părintească a lui Dumnezeu, Care a condus-o către adevăr. Cea de-a zecea carte este o examinare a condiției spirituale și psihologice a autorului la momentul alcăturirii lucrării, iar ultimele trei constituie o laudă și o adorare a lui Dumnezeu prin contemplarea tainelor creației, comentând primul capitol din cartea Facerii.

⁷⁰ Vezi despre această stare de fapt pe site-ul oficial al Centrului pentru cercetare augustiniană (*Zentrum für Augustinusforschung*) din Würzburg, Germania, una din cele mai bune instituții în domeniu: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/alp/index.html>. Acest Centru editează un Lexicon Augustinian („Augustinus Lexicon”), în 5 volume plus un index, ce inventariază concepte, persoane, locuri, instituții, obiecte care sunt de mare importanță pentru viața, opera și învățătura Fericitului Augustin.

⁷¹ Augustin, *Confessiones* (PL 32, 659-860; CSEL XXXIII, vol. 1, ed. P. Knöll).

Tot o sursă autobiografică o formează și câteva din *Dialogurile*⁷² pe care Augustin le-a scris la Cassiciacum, în apropiere de Milan, în perioada 386-387, perioadă cuprinsă între convertirea sa definitivă la credința creștină și primirea tainei Botezului. În aceste dialoguri există pasaje în care Augustin vorbește despre viața sa (*De beata vita* 1, 1-5; *Contra Academicos* 2, 3-6; *De ordine* 1, 2, 5), și mai ales indicații privind starea sa de spirit înainte de primirea Botezului.

Altă sursă autobiografică, dar colectivă – dacă o putem numi aşa – o alcătuiesc informațiile disparate pe care le obținem din celelalte scrierii ale lui Augustin, mai ales din scrisorile, predicile sale, ca și din lucrarea *Retractări* sau *Revizuri*⁷³, scrisă în 426, în care trece în revistă toate operele sale publicate până atunci, explică circumstanțele care au dus la scrierea lor și indică punctele în care și-a schimbat opinia sau a nuanțat-o, ca urmare a unei reflecții mai aprofundate sau a unor experiențe noi, care l-au determinat să facă acest lucru.

Izvorul biografic esențial pentru activitatea lui Augustin din momentul hirotonirii și până la moartea lui, survenită în 430, când vandali asedau orașul Hippo, este *Viața Sfântului Episcop Augustin*⁷⁴, scrisă de prietenul acestuia, episcopul Possidius de Calama, între anii 431-439. Lucrarea a fost scrisă fie pe baza a ceea ce Possidius a văzut, fie din mărturiile altora sau din informațiile pe care le-a găsit, după cum el însuși mărturisește⁷⁵. *Vita* are o valoare istorică foarte mare și constituie un instrument indispensabil pentru cunoașterea evenimentelor din timpul carierei ecclaziastice a lui Augustin.

Nu în ultimul rând, eventualele afirmații despre Augustin din scrierile altora, contemporani sau nu ai episcopului Hipponei, constituie și ele material pentru întregirea biografiei acestuia⁷⁶.

⁷² Aceste dialoguri, scrise sub forma dialogurilor lui Platon, sunt: *De beata vita* (PL 32, 959-976; CSEL LXIII, ed. P. Knöll), *Contra Academicos* (PL 32, 905-958; CSEL LXIII, ed. P. Knöll) și *De ordine* (PL 32, 977-1020; CSEL LXIII, ed. P. Knöll).

⁷³ Augustin, *Retractationes* (PL 32, 583-656; CSEL XXXVI, ed. P. Knöll).

⁷⁴ Possidius, *Vita Sancti Augustini Episcopi* (PL 32, 33-66).

⁷⁵ *Ibidem*, prefața, 1: ... *quae in eodem vidi ab eoque audivi*.

⁷⁶ De exemplu, Ghenadie de Marsilia care, în lucrarea sa *De scriptoribus ecclesiasticis* 38 (PL 58, 1079-1080), afirmă: „Augustin... om renumit în toată lumea pentru erudiția sa divină și umană, cu credință curată, cu viață nepătată, a scris cât nu se poate afla. Cine s-ar putea lăuda că are toate ale lui, sau cine ar putea citi cu atâtă râvnă cu câtă a scris el”?

I.2.2. Cercetarea modernă

I.2.2.1. Cercetarea modernă străină

Una dintre cele mai importante lucrări de pionierat, din care, pentru o bună perioadă de timp, se vor inspira cercetătorii ulteriori, este cea a lui Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698), istoric bisericesc francez, intitulată *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1686-1712, care dedică cel de-al treisprezecelea volum Fericitului Augustin. Marele merit al acestuia este faptul că a mers exact la sursă, adică la operele augustiniene însele, pentru a afla răspuns la problemele de ordin cronologic, tematic, biografic sau de orice altă natură care i-a preocupat pe cercetătorii augustinieni⁷⁷. Pentru problema noastră de cercetat, lucrarea monumentală a lui Tillemont este plină de informații, nu în sensul că ar sintetiza teoria politică a lui Augustin, ci furnizându-ne cadrul și precizându-ne circumstanțele în care Augustin și-a exprimat ideile sale despre Imperiu și puterea imperială: controversele cu păgânii, polemicile cu donațiștii, eforturile comune ale Bisericii și ale puterii politice de a anihila schisma, legislația contra ereticilor, expunerea documentară a conferinței de la Cartagina din 411 și a repreziunii ce a urmat, toate acestea sunt înregistrate în lucrarea lui Tillemont ca într-o arhivă. Mai ales din această perspectivă este important Tillemont, în calitatea sa de indicator al celor mai importante probleme politice care apar în opera lui Augustin, fără ca el însuși să le analizeze în detaliu.

Se pare că prima încercare timidă de a extrage câteva principii de guvernare creștină din concepția politică a Fericitului Augustin îi aparține abatelui Claude Fleury (1640-1723), istoric ecclaziastic francez, concretizată în minuscula sa lucrare *Politique chrétienne tirée d'Augustin*⁷⁸. Citind *De Civitate Dei* și *Scrisorile* 189 și 207, adresate comes-ului Africii, Bonifacius, abatele Fleury notează, sub forma unor sentințe, câteva

⁷⁷ Vezi și G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Librairie Plon, 1927, p. 2.

⁷⁸ *Opuscules*, vol. III, Nîmes, 1730.

dintre ideile politice ale episcopului din Hippo, fără să le claseze tematic sau să le sintetizeze în vreun fel.

Folosirea coerciției statale în reprimarea ereticilor și a schismatilor, pe care Augustin a ajuns să o aprobe în ultima etapă a controversei sale cu donațișii, a fost aspru criticată de Voltaire (pe numele său adevărat François-Marie Arouet), renumitul filozof al iluminismului francez, în tratatul său despre toleranță⁷⁹. Scris ca urmare a condamnării la moarte a lui Jean Calas, protestant acuzat că și-ar fi ucis fiul (care era catolic), tratatul este o pledoarie pentru libertatea de conștiință și pentru buna conviețuire între confesiuni. În acest tratat, Voltaire citează texte patristice care sprijină libertatea de conștiință, acestora opunându-le concepția acelui *compelle intrare* a lui Augustin. Voltaire găsește multă cruzime în concepția despre folosirea coerciției, pe care o combată cu tărie. Extrăgând din operele lui Augustin și citate în care episcopul de Hippo milita pentru libertatea de conștiință, Voltaire ajunge la concluzia că fanatismul religios are „privilegiul” de a deforma conștiințele cele mai drepte și curate și de a secătui inimile cele mai generoase. Nu e greu să decelăm aici influența tradiției întregului Ev Mediu în folosirea coerciției, mai ales prin intermediul Inchiziției, asupra lui Voltaire în judecarea lui Augustin.

Secolul al XIX-lea este cel în care studiile patristice iau o ampolare semnificativă în comparație cu cel anterior, astfel că Augustin este redescoperit inclusiv în concepția sa politică. Începem totuși cu o lucrare biografică, scrisă de M. Poujoulat, intitulată *Histoire de saint Augustin: sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie*⁸⁰. Această lucrare este scrisă pentru gustul contemporanilor autorului, neavând pretenții de științificitate. Pe cât de generoasă este în informații, pe atât de săracă este în comentarii și analize de adâncime. Chiar și în problematica politică augustiniană, autorul se rezumă la a prezenta

⁷⁹ Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Paris, 1763.

⁸⁰ 3 vol., Paris, 1846.

textele semnificative, fără însă a le însobi de comentarii. În privința folosirii coerciției împotriva schismaticilor, Poujoulat crede că responsabilitatea pentru aceasta i-a revenit în totalitate autorității imperiale, Augustin nefăcând altceva decât să se supună.

Cel dintâi care încearcă o sistematizare a concepției politice augustiniene este L. Dubief⁸¹, care extrage din opera lui Augustin opt idei generale: originea și temelia puterii civile, diversele forme de guvernare, atribuțiile și sarcinile puterii civile, sarcinile supușilor, libertatea individuală, dreptul de proprietate, libertatea religioasă, raporturile dintre Biserică și Imperiu. Tot Dubief este acela care a văzut o legătură indisolubilă între concepția politică a lui Augustin și evenimentele în mijlocul cărora a trăit, de unde și concluzia că niciodată episcopul de Hippo nu a avut pretenția să scrie *in abstracto*.

H. Reuter, în *Augustinische Studien*⁸², este interesat, în problematica ce ține de concepția politică a lui Augustin, de două aspecte: raportul dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială, pe de o parte, și intervenția brațului secular în reprimarea ereziilor, pe de alta. Autorul subliniază preeminența Bisericii față de Imperiu. Cât privește coerciția, Augustin este numit, nici mai mult nici mai puțin, „der erste Dogmatiker der Inquisition”.

În secolul al XX-lea, lucrările de specialitate pe tematica noastră se înmulțesc foarte mult. Otto Schilling, în lucrarea sa *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus*⁸³, temându-se ca nu cumva lucrarea sa să fie lipsită de ampoloare, adaugă la examinarea ideilor politice ale lui Augustin și o analiză a ideilor sociale, ceea ce duce la o diluare a subiectului în favoarea cantității. Autorul se ocupă de o seamă de probleme, dintre cele mai variate, de la originea autorității, sarcinile acesteia, scopul ei, critica statului pagân, tabloul statului creștin, calitățile unui

⁸¹ L. Dubief, *Essai sur les idées politiques de saint Augustin*, Moulins, 1859.

⁸² Gotha, 1887, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. V, pp. 249-286; vol. VI, pp. 155-192, 1881.

⁸³ Fribourg am Brisgau, 1910.

conducător creștin, formele legii, conformarea legii temporale la legea divină, până la raporturile dintre Biserică și puterea imperială, preeminența Bisericii, cruzimea și chiar absurdul torturii, intervenția brațului secular în problemele Bisericii. Ce i se impută în general lucrării lui Schilling este aceea că autorul n-a subliniat cu destulă convingere faptul că *civitas Dei* este, încă de toate, o cetate a sufletelor, că ea scapă oricărui delimitări spațio-temporale exacte, că nu se identifică cu Biserica de aici, din istorie. Apoi faptul că, pentru autor, Augustin a fost întotdeauna, mai mult sau mai puțin, un partizan al constrangerii, al coerciției ereticilor, chiar dacă, până la anul 400, el a apărat cu curaj cauza libertății de conștiință.

Cartea lui M. Martroy, *La répression du Donatisme*⁸⁴, este o lucrare ce se ocupă în detaliu de problematica schismei donatiste, oferind o listă minuțioasă a măsurilor luate de puterea seculară, în perioada dintre domnia lui Constantin cel Mare și Honorius, pentru a dezarma, a slăbi și a distrugă această schismă. Sursele folosite de autor sunt opera lui Augustin, Codul Teodosian și canoanele Sinoadelor africane. Aportul esențial al acestui studiu este acela de a arăta cu claritate care a fost contribuția lui Augustin la eliminarea donatismului.

Tot privitor la raporturile și atitudinea lui Augustin față de membrii și reprezentanții schismei donatiste a fost scris și volumul al VII-lea (*Saint Augustin et le Donatisme*, Paris, 1923) al monumentalei opere a lui Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, în șapte volume⁸⁵, operă în care sunt reunite un studiu literar și unul istoric. În polemica lui Augustin contra donatiștilor, Monceaux distinge cinci perioade: mai întâi, o polemică locală (393-395), care cuprinde ulterior întreaga dioceză a orașului

⁸⁴ Paris, 1912.

⁸⁵ Iată titlurile celorlalte șase volume: vol. I: *Tertullien et les origines*; vol. II: *Saint Cyprien et son temps*; vol. III: *Le IV^e siècle, d'Arnoe à Victorin*; vol. IV: *Le donatisme*; vol. V: *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*; vol. VI: *Littérature donatiste au temps de Saint Augustin*. După cum se poate remarcă, patru din cele șapte volume se ocupă de schisma donatistă.

Hippo (395-400) și, în sfârșit, întreaga Africă (400-405). Ajuns în acest punct, caracterul acestei polemici se modifică. Este promulgat un edict de unire (405), iar Augustin devine mai incisiv, mai stăruitor, simțind victoria de partea sa (405-411, a patra perioadă). Această victorie nu întârzie să apară la Conferința de la Cartagina, din 411. După acest an și până la moartea sa, Augustin continuă atitudinea combativă, aprobând coerciția (a cincea perioadă). Monceaux observă cu acribie procesul prin care gândirea politică a lui Augustin se dezvoltă și se perfecționează, cum trece de la apologia libertății de conștiință la afirmarea necesității coerciției ca singurul mijloc posibil (în cazul luptei contra donatismului) pentru obținerea unui rezultat benefic pentru ambele partide. Fiind o lucrare în care scopul ei principal este acela de a prezenta o istorie mai degrabă literară a Africii creștine, Paul Monceaux nu se oprește îndejuns asupra reflectiilor politice ale lui Augustin, reflectii pe care nu le sistematizează, pentru că nu aceasta este intenția sa.

Cartea lui John Neville Figgis, *The political aspects of St. Augustine's „De civitate Dei”*⁸⁶, cuprinde șase prelegeri pe care autorul le-a ținut public; în acestea, autorul ne avertizează asupra faptului că această capodoperă a lui Augustin, care este *De Civitate Dei*, este prea mare pentru a fi consistentă. De aceea, unii l-au considerat pe Augustin un reprezentant al Antichității, alții al Evului Mediu; unii au considerat *Civitas Dei* nici mai mult nici mai puțin decât „monarhia vizibilă a Bisericii”, în timp ce alții au identificat-o cu *communio omnium sanctorum*, care va deveni una dintre ideile principale ale Protestantismului.

Norman H. Baynes, în lucrarea sa *The political ideas of St. Augustine's „De Civitate Dei”*⁸⁷, reușește într-un mod admirabil ca, în puține pagini, să prezinte în mod concis principalele idei politice ale monumentalei lucrări polemice *De Civitate Dei*, scrisă într-un interval de nu mai puțin de 13 ani. Profesorul Baynes accentuează originea biblică a

⁸⁶ Gloucester, Mass., 1963 (prima ediție 1921).

⁸⁷ The Historical Association, 1968 (prima ediție London, Bell, 1936).

concepției celor două cetăți, care este, de altfel, principala sursă a lui Augustin; însă nu trebuie omise nici alte surse colaterale, care erau destul de familiare gândirii politice grecești și romane de la Platon încoace.

Gustave Combès, în lucrarea sa *La doctrine politique de saint Augustine*⁸⁸, încearcă cea mai cuprinzătoare sistematizare – până la el – a ideilor politice ale Fericitului Augustin (autoritate, lege, justiție, pace, război, raporturile dintre Biserică și Stat), pe care le analizează metodic, indicându-ne originea acestor idei, subliniind diferențele care le separă de concepția păgână sau iudaică, prin aceasta arătând specificitatea elementului creștin în conceperea acestora. Autorul are chiar și un capitol final despre modul în care concepția politică a episcopului de Hippo a fost dezvoltată ulterior în Evul Mediu. În ciuda acestor merite, cartea este mai degrabă – în opinia noastră – un encomion la adresa Statului Francez, văzut de Combès în spiritul tradiției clasice, potrivit căreia organizarea politică este locul în care individul uman poate să se desăvârșească. De aceea, cartea trebuie citită cu foarte mare precauție, fiindcă îndepărtează de o înțelegere corectă a gândirii augustiniene.

Din a doua jumătate a secolului al XX-lea avem și cele trei mari biografii ale lui Augustin: mai întâi F. Van der Meer, *Augustinus, der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*⁸⁹, un mozaic alcătuit din mii de informații, prezentând viața zilnică a preotului și ulterior a episcopului de Hippo, din mai multe puncte de vedere: pastoral, apologetic, liturgic, social, misionar, predicatorial, chiar și vestimentar și alimentar. Urmează apoi biografia semnată de Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*⁹⁰, importantă mai ales din perspectiva controverselor pe care Augustin le-a purtat cu manicheismul, cu donatismul și cu pelagianismul, pe care autorul le analizează în

⁸⁸ Paris, Librairie Plon, 1927.

⁸⁹ Verlag J. P. Bachem in Köln, 1953 (tradusă din limba olandeză: *Augustinus, de Zielzorger: een studie over de praktijk van een Kerkvader*, Utrecht, 1947). Vezi și ediția engleză: *Augustine the Bishop: the Life and Work of a Father of the Church*, New York, 1961.

⁹⁰ Prima ediție în 1963, SCM Press.

capitole separate, dar într-o manieră contextualizată, după ce în două capitole anterioare ne-a prezentat viața episcopului african. În fine, lucrarea lui Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*⁹¹. Cunoștințele pe care autorul le are în problematica instituțiilor romane din Antichitatea Târzie îi dă acestuia posibilitatea să descrie într-o modalitate convingătoare întreg contextul istoric, cultural și religios în care a trăit și și-a desfășurat activitatea Augustin, astfel că sunt înțelese mai bine resorturile care au determinat conturarea acestei mari personalități. Autorul nu intră în detalii amănunțite, însă conceptele centrale ale teologiei augustiniene sunt prezentate cu claritate și forță. Si Peter Brown, asemenea lui G. Bonner, urmărește îndeaproape cum polemicile pe care le-a dus de-a lungul vieții sale – cu maniheii, cu donații, cu pelagienii – i-au conturat și i-au modificat personalitatea și caracterul.

Tot din registrul biografic, dar într-o încercare aproape exhaustivă de a prezenta personalitatea lui Augustin, este și *A Guide to the Thought of Saint Augustine*⁹², scris de Eugène Portalié, împărțit în patru părți mari: viața lui Augustin, opera acestuia, învățatura și, în fine, influența ulterioară. Amplitudinea gândirii lui Augustin este atât de mare, încât autorul nostru afirmă că „orice nouă criză și orice orientare intelectuală a Vestului poate fi decelabilă în opera lui Augustin”. Problemele spinoase ale învățăturii episcopului african (cum ar fi cea a predestinației) încearcă să le ajusteze la învățătura Bisericii.

În privința lucrărilor de specialitate referitoare exact la problematica concepției politice a lui Augustin, din a doua jumătate a secolului al XX-lea trebuie să menționăm următoarele lucrări:

Istoria schismei donatiste în Africa ne este pe larg descrisă și explicată de cartea lui W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*⁹³. Cartea abundă în informații și detalii arheologice inedite, contextualizează cu destulă fermitate un segment

⁹¹ Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967.

⁹² Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, 1975 (prima ediție 1960).

⁹³ Oxford, At the Clarendon Press, 1952.

de istorie ecclaziastică în cadrele istoriei seculare, accentuează, între altele, aspectele geografice și economice ale Africii de Nord și distribuția rasială. Ideea lui Frend este aceea că, pentru populația berberă, donatismul a întruchipat acele elemente ale creștinismului pe care nativul țăran african le-a putut absorbi mai ușor, câtă vreme *catholicismul* era contrar geniului nativ african, astfel că, odată asigurată victoria *catholicismului* aici, acest lucru n-a putut însemna decât că religia creștină nu avea să dureze prea mult, ceea ce s-a și întâmplat, berberii acceptând ulterior, cu mare ușurință, islamul. Frend își va susține această idee cu dovezi arheologice și literare.

Autorul generalizează *grosso modo* repartitia *catholicismului* și a donatismului, afirmând că cel dintâi a fost preponderent în zona de coastă a Africii de Nord, unde colonizarea romană fusese masivă, în timp ce donatismul a cuprins mai ales zonele de câmpie din interiorul continentului, din provincia Numidia, unde elementul berber era dominant. Frend face din donatism nu numai o schismă religioasă, ci și o mișcare politică, de rezistență a populațiilor autohtone la dominația romană.

Meritul cel mare al lui Herbert A. Deane, scriind lucrarea *The Political and Social Ideas of St. Augustine*⁹⁴, este acela de a respinge, prin bogăția materialului extras din opera lui Augustin, teza recurrentă potrivit căreia episcopul de Hippo ar fi considerat că statul poate deveni drept, dacă se creștinează. Cartea lui Deane se deschide cu o prezentare lucidă și convingătoare a păcatului adamic și a implicațiilor acestuia pentruumanitate. Organizarea politică este văzută tot ca o consecință a acestui păcat originar, statul pierzându-și orice conotații pozitive pe care le-a avut în tradiția clasică greco-romană. Polemica anti-donatistă îi servește lui Deane de cadru pentru a prezenta poziția schimbătoare a lui Augustin față de implicarea statului în rezolvarea problemei schismatilor și a ereticilor.

⁹⁴ New York and London, Columbia University Press, 1963.

Lucrarea lui R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*⁹⁵, ne oferă un tablou extrem de pertinent referitor la concepția lui Augustin despre condiția umană, societate și politică. *Saeculum* nu este altceva decât sfera în care se desfășoară viața omenească, în care se derulează istoria, în care se dezvoltă societatea și instituțiile sale, în care, de la începutul lumii și până la Judecata universală, cele două cetăți – *civitas Dei* și *civitas diaboli* – sunt amestecate în mod inextricabil. Markus analizează teologia augustiniană despre *saeculum* și o caracterizează în termenii unei triple secularizări: secularizarea istoriei, secularizarea Imperiului Roman, secularizarea Bisericii (în sensul că aici, pe pământ, în istorie, Biserica este un *corpus permixtum*, nu o societate a sfintilor). Specificul acestui studiu este acela că autorul se străduiește să ne arate relația dintre ideile schimbătoare ale lui Augustin despre destinul ultim al omului și dezvoltările apărute în reflecțiile sale despre istorie și societate. În gândirea de maturitate a lui Augustin, istoria sfântă este identificată cu narațiunile inspirate de sus și cuprinse în Sfânta Scriptură, în timp ce istoria seculară, contrastând puternic cu cea sfântă, cuprinde narațiunile autorilor necanonici. Markus arată că, în perioada cuprinsă între 395-410, Augustin a susținut concepția lui Eusebiu, care afirma că răspândirea creștinismului, sprijinită de regii pământului, este parte a lucrării lui Dumnezeu de mântuire a poporului său și o împlinire a profetiilor vechi-testamentare. După căderea Romei în 410, Augustin n-a mai susținut ideea unui Imperiu Creștin, ajungând la concluzia că nici un segment al istoriei umanității, începând de la întemeierea Bisericii și mergând până la sfârșitul lumii, nu poate fi considerat istorie sfântă. Toate evenimentele din istoria seculară sunt, desigur, sub stăpânirea providențială a lui Dumnezeu, dar ele reflectă ambiguitățile și indeterminismul caracteristice vieții omenești în această lume, în care cele două cetăți, *civitas Dei* și *civitas terrena*, deși eshatologic distincte și separate, sunt aici inextricabil

⁹⁵ Cambridge, At the University Press, 1970.

amestecate. În această nouă perspectivă, Imperiul Roman devine, din punct de vedere teologic, neutru. Astfel, Augustin rupe definitiv cu tradiția clasică, pentru care statul este instrumentul de desăvârșire a cetățenilor săi.

Problema raporturilor dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială, ca și dreptul / necesitatea celei dintâi de a face apel la cea de-a doua pentru reprimarea ereziei și a schismei, constituie subiectul central al lucrării lui Émilien Lamirande, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*⁹⁶. Așa cum arată și titlul, autorul urmărește modul în care Augustin își schimbă atitudinea față de folosirea coerciției în reprimarea schismei donatiste. Pentru a vedea dacă această schimbare de atitudine este îndreptată doar împotriva donațiștilor, Lamirande prezintă și atitudinea lui Augustin față de păgâni, evrei, manihei, chiar și față de păcătoșii din Biserica *catholică*. Concluzia autorului este aceea că, admitând coerciția, Augustin n-a făcut aceasta decât cu scopuri pastorale și din dragoste pentru adevăr. Atâtă vreme cât, pentru Augustin, adevărul se afla doar în Biserica *Catholică*, trebuia să se facă orice, chiar să se folosească coerciția, pentru ca frații creștini separați de Biserică să revină în ea.

Peter Dennis Bathory, în lucrarea sa *Political Theory as Public Confession. The social and political thought of St. Augustine of Hippo*⁹⁷, încearcă să descopere în gândirea lui Augustin un proiect comprehensiv pentru o reformă politică în slujba virtuții civice democratice. Pentru Bathory, Augustin încearcă să ofere ideile de bază pentru o ordine politică alternativă celei a Imperiului Roman. În această nouă ordine politică, doar Biserica creștină din timpul lui Augustin „poate să ofere cadrul în care oamenii ar putea încă o dată să mărturisească virtutea publică” (p. 167). Sarcina fundamentală a episcopului Augustin „a fost în mod clar centrată pe crearea virtuții civice în rândul oamenilor

⁹⁶ Villanova University Press, 1975.

⁹⁷ New Brunswick and London, Transaction Books, 1981.

simpli” (p. 159). „Sarcina lui Augustin în *Confesiuni* a fost aceea de a demasca domniația poftei (*cupiditas*) și de a pregăti calea pentru înțelegerea și acceptarea dragostei (*caritas*) ca temelie pentru o societate nouă și mai durabilă” (p. 76).

Contraînsă sugestiilor destul de fervente ale lui Bathory, doctrina creștină a lui Augustin nu este, esențialmente, o teologie civilă. Bathory încearcă, conștient sau nu, să ascundă adevărul că cele mai multe dintre criticile lui Augustin la adresa Romei și a Imperiului Roman sunt, de fapt, critici aduse vieții politice ca atare. Pentru Augustin, posibilitatea unei realizări de sine politice este o iluzie. Niciunde în operele sale, Augustin nu afirmă că omul este în mod fundamental cetățean sau animal politic. Dar susține că distincțiile politice dintre conducători și supuși, stăpâni și sclavi etc. sunt superficiale, artificiale, exterioare sinelui. Prin urmare, cartea lui Bathory încearcă să argumenteze o idee care nu există în concepția lui Augustin.

În privința lucrărilor de specialitate referitoare la opera monumentală a lui Augustin în douăzeci și două de cărți, *De Civitate Dei* – cu precădere la concepția augustiniană despre cele două cetăți – trebuie luate în considerare cel puțin următoarele două cărți: mai întâi, Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's „City of God” and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*⁹⁸, în care sunt analizate toate posibilele surse de inspirație pentru Augustin privitoare la cele două cetăți (maniheism, neo-platonism, stoicism, Philon din Alexandria, scrierile donatistului Tyconius, o tradiție iudeo-creștină timpurie). După o analiză minuțioasă a tuturor similitudinilor și diferențelor care apar între opera lui Augustin, pe de o parte, și cea a celorlalți mai sus menționați, pe de alta, autorul ajunge la următoarea concluzie:

⁹⁸ E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1991.

„Concepția lui Augustin despre cele două *civitates* se armonizează cu o tradiție creștină și iudaică anterioară [lui]. Nu există nici o influență esențială a neo-platonismului, a stoicilor sau a lui Philon. De asemenea, nici Tyconius nu poate fi indicat drept sursă preeminentă. Considerabilă similitudine dintre Augustin și maniheism trebuie să fie pusă pe seama fondului lor comun iudeo-creștin. De aceea, sursa reală este tradiția arhaică iudeo-creștină”⁹⁹.

În al doilea rând, lucrarea lui Gerard O’Daly, *Augustine’s „City of God”*. A Reader’s Guide¹⁰⁰, este, aşa cum îi spune și titlul, un excelent ghid pentru înțelegerea adecvată a scrierii lui Augustin. Contra lui Johannes van Oort, O’Daly este de părere că la baza concepției celor două cetăți ar sta mai degrabă învățătura maniheică. Autorul, adresându-se unui public mai larg decât cel al specialiștilor, are răbdare să lămurească fiecare carte din marea opera augustiniană. Prezintă pe larg cum s-a trecut de la tradiția clasică, conform căreia desăvârșirea umană era posibilă în organizarea politică a cetățenilor, la tradiția creștină, conform căreia desăvârșirea nu este posibilă decât în eternitate, condiția omului pe acest pământ fiind aceea de *peregrinus* și *alienus*. De aici decurge și indiferența față de orice formă de guvernare: toate sunt egale, nu există una mai bună ca cealaltă. În ciuda acestei indiferențe, puterea politică trebuie să-și împlinească sarcinile care-i incumbă. Cunoașterea adâncă a operelor lui Augustin, ca și usurința cu care se mișcă în istoria creștinismului latin, îi permite autorului să facă din *De Civitate Dei* o operă accesibilă publicului mai larg.

În sfârșit, mai trebuie să menționăm două lucrări-colecții de texte de factură socială și politică. Mai întâi, lucrarea lui Adolf Martin Ritter, „Kirche und Staat” im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike¹⁰¹, o colecție de texte extrase nu numai din Sfinți Părinti, ci și din cărțile biblice și din unii filozofi păgâni, din Philon, Iosif Flaviu etc. Ultimul ale cărui texte

⁹⁹ Ibidem, p. 357.

¹⁰⁰ Oxford, At the Clarendon Press, 1999.

¹⁰¹ Traditio Christiana XIII, Peter Lang, Bern, 2005.

sunt analizate este patriarhul Fotie. Augustin are un loc privilegiat, acordându-i-se optzeci de pagini. Cea de-a doua lucrare este limitată doar la textele augustiniene: R. W. Dyson, *The Pilgrim City. Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*¹⁰². Cartea este structurată pe cinci capitole, astfel că textele sunt tematizate: 1. Păcatul și istoria umană; 2. Statul într-o lume păcătoasă; 3. Instituțiile sociale; 4. Războiul; 5. Biserica și Statul.

Valoarea incontestabilă a unor astfel de lucrări este aceea că reduce foarte mult timpul de lucru al cercetătorului, care, altfel, ar trebui să caute el însuși prin vasta operă augustiniană textele de care are nevoie.

I.2.2.2. Cercetarea modernă românească

Pe cât de bogată este cercetarea moderă străină, pe atât de săracă este cea românească, cu unele mici excepții. Lucrările, studiile și articolele aparținătoare cercetării românești fie sunt de factură generală, biografică sau de familiarizare cu învățatura augustiniană¹⁰³, fie se referă cu precădere la problema războiului¹⁰⁴ care, trebuie să recunoaștem, este totuși o problemă ce ține de autoritatea politică. O atracție mai mare a exercitat-o problema răului în opera Fer. Augustin¹⁰⁵, ca și oscilarea lui Augustin între filozofie și credință¹⁰⁶.

¹⁰² The Boydell Press, Woodbridge, 2001.

¹⁰³ Vezi, de exemplu, Constantin C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Ed. Anastasia, București, 1998; Anton I. Adămuț, *Filosofia Sfântului Augustin*, Ed. Polirom, Iași, 2009.

¹⁰⁴ Vezi, de exemplu, I. I. Ică, „Să ucidem răzoaiele cu cuvântul, și nu oamenii, și să obținem pacea cu pace, nu cu război. Pacea și războiul în lumina ultimelor epistole ale Fericitului Augustin (ep. 189, 220, 229)”, în MA, 30 (1985), nr. 1-2, pp. 41-58; A Popescu, „Critica războiului și apărarea păcii la Fericitul Augustin” în ST VI (1954), nr. 9-10, pp. 577-585.

¹⁰⁵ Vezi lucrarea lui Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, EIBMBOR, București, 1996, și articolele scrise de Alexandra Pârvan, „Augustin în cercul vicios al problemei răului”, în *Revista de filosofie*, 51 (2004), nr. 5-6, pp. 721-734, și „Augustin și problema ontologică a răului”, în *Revista de filosofie*, 55 (2008), nr. 5-6, pp. 605-620.

¹⁰⁶ Vezi Ioan F. Pop, *Sfântul Augustin, între elenism și creștinism*, Cluj-Napoca, 2007, sau Alin Sebastian Tat, *Sfântul Augustin și filosofia*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2002; *Idem, Augustin, Dumnezeu și filosofia*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2006.

Însă în ultimul timp au apărut și studii și articole de specialitate pe tema noastră. În contextul mai larg al cercetării românești privitoare la teologia politică¹⁰⁷ (înțeleasă ca „ieșire a actului religios din spațiul individualist, în favoarea laturii sale publice, sociale”¹⁰⁸), există lucrări și studii care se întorc la sursele patristice în care această problematică a fost luată în considerare¹⁰⁹. Strict pe concepția politică a Fericitului Augustin avem următoarele studii: Alin Tat, Lector Doctor la Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Cluj-Napoca, propune un studiu intitulat „Religie și politică la Sfântul Augustin”¹¹⁰, în care tratează opera lui Augustin *De Civitate Dei*, analizând în special concepția celor două cetăți. Daniel Benga, Conferențiar Doctor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, are un studiu și un articol în care concepția politică a lui Augustin este luată în considerare: „Creștinism și Imperiu. Teologia politică de la Meliton de Sardes la Augustin”¹¹¹, și „Teologia istoriei în *De Civitate Dei*”¹¹².

În anul 2009, la Facultatea de Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca a fost susținută o teză de doctorat scrisă de David I. Constantin, intitulată *Filosofia politică a Sfântului Augustin*. Deși ne-am fi așteptat la o abordare amănunțită a acestei problematici, autorul nu o tratează decât într-un scurt capitol intitulat „Principalele

¹⁰⁷ Vezi, printre altele: I. V. Leb, *Biserică și implicare*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001; Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, Cluj, 1999; Ioan I. Ică Jr., Germano Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000; Costion Nicolescu, *Teologul în cetate, Părintele Stăniloae în aria politică*, Ed. Christiana, București, 2003; Radu Carp (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Ed. Anastasia, București, 2005.

¹⁰⁸ Vezi Ovidiu Panaite, *Teologia politică în timpul dinastiei constantiniene. Criterii privind relația Biserică-Stat pentru o societate pluralistă*, rezumat al tezei de doctorat, p. 4.

¹⁰⁹ Vezi I. V. Leb, „Biserică și Stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, în volumul *Teologie și istorie. Studii de Patristică și Istorie Bisericească*, Ed. Arhidiecezana, Cluj Napoca, 1999, pp. 26-64; Ovidiu Panaite, *op. cit.*; Mircea Bidian, *Sfântul Teodor Studitul (759-826). Relația Biserică-Stat în Imperiul Bizantin în timpul său*, teză de doctorat.

¹¹⁰ În Miruna Tătaru-Cazaban (coord.), *Teologie și politică: De la Sfinții Părinți la Europa Unită*, Ed. Anastasia, București, 2004.

¹¹¹ În *Ibidem*, pp. 40-58.

¹¹² În *Vestitorul Ortodoxiei* XV (2003), nr. 325-326, p. 5.

teme ale gândirii politice augustiniene” (pp. 132-171), sprijinindu-se pe o bibliografie de specialitate minimală. Partea mare a tezei de doctorat (pp. 184-289) care, în opinia noastră, face și meritul acesteia, e constituită de „Influența augustinismului asupra gândirii politice”, analizând aceasta influență din Evul Mediu și până în Modernitate. Din acest punct de vedere, această teză de doctorat și prezenta teză se pot complini la modul fericit, în ceea ce privește gândirea politică a Fericitului Augustin.

CAPITOLUL AL II-LEA

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Încă de la începutul acestui capitol este necesar să menționăm faptul că atât biograful Sfântului, episcopul Palladius de Helenopolis, cât și istoricii eclesiastici – Socrates, Sozomen și Teodoret – ca și Teodor al Trimitundei, nu se ocupă decât foarte sumar de etapele vieții lui Ioan de dinainte de alegerea sa ca episcop al capitalei Imperiului Roman de Răsărit, reținând doar punctual momentele principale, fără însă a le data cu exactitate. De aceea, reconstituirea acestei perioade este dificilă și mai mult sau mai puțin conjecturală.

II.1. Nașterea lui Ioan într-o lume cosmopolită. Familia și educația primită

În anul 349¹¹³, în Antiochia Siriei, Sf. Ioan vedea lumina zilei într-o epocă în care, deși creștinismul era în ascensiune, el avea de concurat

¹¹³ Cf. Justin Lee Stephens, *op. cit.*, p. 17, care afirmă că această dată este acceptată la modul general. Aceeași dată este indicată și de Wendy Mayer și Pauline Allen, *John Chrysostom*, London and New York, Routledge, 2000, p. 3. Autorii mai sus menționați se sprijină pe reconstrucția făcută de J. N. D. Kelly (*op. cit.*, Appendix B, pp. 296-298). De menționat că nici unul dintre izvoare nu menționează anul nașterii sale. Pentru o datare mai tîrzie a nașterii sale (respectiv 354) vezi interesanta observație făcută de Pr. Prof. Ioan G. Coman („Hirotonirea în preot a Sfântului Ioan Gură de Aur. Considerațuni pe marginea primei sale predici cu acest prilej”, în idem, *Personalitatea și actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 72) care, referindu-se la predica rostită de Ioan cu prilejul hirotonirii sale (PG 48, 693-700), spune că acesta s-a numit de trei ori „adolescent/tânăr” la momentul hirotonirii. Dacă Ioan s-a născut pe la 354, atunci, în 386, anul hirotonirii sale, el avea 32 de ani, vîrstă pentru care calificativul de „adolescent/tânăr” este încă potrivit. O datare a nașterii sale înainte de 350 ar face acest atribut puțin cam deplasat.

încă cu vechea religie păgână, cu cultul imperial și cu iudaismul, fiecare dintre acestea revendicându-și un spațiu public propriu și o puternică influență asupra conștiinței cetățenilor¹¹⁴. Pe de altă parte, întreg secolul al IV-lea este marcat de atracția puternică pe care viața în pustie o exercita asupra conștiințelor omenești, în renunțare de sine și asceză, astfel că un număr foarte mare de oameni, tineri și bătrâni, își părăseau viața cotidiană citadină pentru a trăi în comunitățile de călugări sau în solitudine; de asemenea, un număr îngrijorător de femei refuzau maternitatea sau a doua căsătorie, preferând să trăiască în celibat și să își dedice viața activității caritabile¹¹⁵. Antiohia a cunoscut din plin aceste tendințe, mărturie în acest sens stând numărul mare de monahi din munții ce încurajau cetatea și predicile însele ale lui Ioan referitoare la feciorie, castitate etc¹¹⁶.

În ciuda caracterului ascendent al creștinismului și în ciuda apariției acestui fenomen monastic la scară mare, lumea își păstra încă vechiul chip al civilizației elenistice. În special în marile cetăți, viața elenistică de odinioară își continua nestingherită cursul: greaca era limba vorbită pretutindeni, comerțul și administrația erau la fel, festivalurile păgâne, care au definit de secole viața civică, erau ținute cu același entuziasm¹¹⁷. Copiii de parte bărbătească din clasele superioare ale societății continuau să fie educați în cultura clasică, cu intenția de a urma o carieră în justiție sau în administrație. La Antiohia, cetățenii continuau să dea un caracter solemn contractelor de afaceri în sinagoga locală¹¹⁸ și să caute vindecare la diferitele altare păgâne sau evreiești care se bucurau de o atare reputație. La fel, când se pierdea vreun animal, cetățenii apelau la preoții păgâni pentru a da de urmele

¹¹⁴ Mayer și Allen, *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁵ Vezi aceste aspecte pe larg la P. Brown, *Trupul și societatea*, Ed. Rao, București, 2000.

¹¹⁶ Vezi *Ibidem*, capitolul „Sexualitatea și cetatea: Ioan Chrysostomos”, pp. 315-331.

¹¹⁷ Mayer și Allen, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁸ Vezi *Adversus Judaeos oratio* 1, în care Ioan menționează un episod cu un creștin care încerca să oblige o femeie, tot creștină, să intre și să jure în sinagogă, pentru că „i-au spus mulți că jurămintele făcute în sinagogă au mai multă putere, sunt mai înfricoșătoare” (PG 48, 848).

acestuia¹¹⁹. Normele, legile și obiceiurile vieții de zi cu zi nu se schimbă seră prea mult.

Ioan se naște într-o astfel de lume, pe care va încerca din răspunderi să o schimbe. În privința familiei sale, este unanim acceptat faptul că cel puțin mama lui era creștină, iar tatăl său era un funcționar civil¹²⁰ de succes în slujba comandantului operațiunilor militare din dioceza Orientului, *magister militum per Orientem*. De la istoricul bisericesc Socrates aflăm că tatăl său se numea Secundus, iar mama sa Antuza¹²¹; Ioan nu îi menționează niciunde pe nume. Era al doilea copil al acestei familii, având o soră mai mare, nenumită nici ea de izvoare, dar despre care știm că a murit prematur. În privința tatălui, originea lui era, probabil, latină, presupunere întărită și de prezența unei diaconițe pe nume Sabiniana între cei care l-au însoțit pe Ioan în exil și care, după Palladius, era mătușa acestuia¹²². Mama lui a rămas văduvă de Tânără și a refuzat să se recăsătorească, dedicându-se creșterii și educației copiilor ei. În ciuda faptului că mama sa era creștină, Ioan nu a fost botezat de mic copil. Potrivit practicii larg răspândite în acea perioadă, Ioan va fi botezat doar în jurul vîrstei de 20 de ani¹²³.

¹¹⁹ Vezi *In 2 Tim. hom.* 8, PG 62, 648 §.u., unde Ioan vorbește despre ferirea de magi.

¹²⁰ I. G. Coman (*art. cit.*, în *op. cit.*, p. 21), sprijinindu-se eventual pe spusele lui Palladius, (*Dial.*, 5, PG 47, 18) spune că tatăl lui Ioan avea gradul de stratelat sau ofițer superior în armata imperială din Siria. Se pare, totuși, că această lectură este greșită, mai exact următoarele cuvinte: *νιός γεγονώς τῶν διαπρεψάντων εὐγενώς παρὰ τῇ τάξει τοῦ στρατηλάτου τῆς Συρίας* („fiu născut din părinți care s-au remarcat în mod strălucit în slujba comandantului militar al Siriei”). Acest text a fost clarificat de A. H. M. Jones într-un articol din *HTR* 46 (1953), clarificare unanim acceptată ulterior (cf. Kelly, *op. cit.*, pp. 4-5, care nu indică titlul articolului), potrivit căreia tatăl lui Ioan nu a fost general, nici nu a ocupat o poziție atât de înaltă încât să-i fie acordat ulterior titlulatura de „illustris”. Vezi și Mayer și Allen, *op. cit.*, p. 7, J. L. Stephens, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹²¹ Socrates, *HE*, 6, 3.

¹²² Palladius, *Historia Lausiacă* 41, 4: *Συνέτυχον δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ σεμνοτάτῃ γυναικὶ καὶ τῷ θεῷ προσομιλούσῃ, τῇ διακονίσσῃ Σαβινιανῇ, θείᾳ Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* („am întâlnit în Antiochia o femeie foarte venerabilă și încredințată în întregime lui Dumnezeu, diaconiță Sabiniana, mătușa lui Ioan, episcopul Constantinopolului“). Vezi și I.G. Coman, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 22, care se sprijină, la rândul său, pe afirmațiile lui Ch. Baur, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-2.

¹²³ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 5.

Nu se știe mai nimic despre anii de școală ai lui Ioan, decât că a primit educația pe care ar fi primit-o orice băiat aparținând claselor superioare, și că și-a încheiat-o în 367, la vîrstă de 18 ani, sub tutela unui vestit retor, probabil Libanius¹²⁴, audiind și cursurile filozofului Andragathius¹²⁵. Se preconiza o carieră strălucită pentru Tânărul Ioan, probabil ca funcționar în *sacra scrinia*¹²⁶, secretariate în slujba înalților oficiali însărcinați cu elaborarea constituțiilor și rescriptelor oficiale, uneori chiar și a legilor. Însă sfârșitul studiilor coincide pentru Ioan cu o schimbare radicală de atitudine, căci acesta se îndrăgostește de studiul Sfintelor Scripturi și se hotărăște, împreună cu prietenul său Vasile, să se dedice „vieții binecuvântate a celor solitari și adevărătei filozofiei”¹²⁷. Retragerea în pustie este amânată, însă, la rugămintea și lacrimile mamei sale, care nu voia, potrivit cuvintelor ei, să rămână văduvă pentru a doua oară.

II.2. Botezul și intrarea în clerul inferior

Probabil de sărbătoarea Paștelui anului 368¹²⁸, Ioan este botezat de episcopul Meletie al Antiohiei¹²⁹, care îl și ia în slujba sa. După cum

¹²⁴ Potrivit istoricului bisericesc Sozomen (*HE*, 8, 2), Libanius ar fi deplâns faptul că Ioan a fost „răpit” de creștini, căci l-ar fi dorit ca succesor al său.

¹²⁵ Socrates, *HE*, 6, 3.

¹²⁶ Kelly, *op. cit.*, pp. 15-16. În *De sacerdotio* 1, 4 (PG 48, 624), Sf. Ioan afirmă despre sine că, în perioada studiilor sale, frecventa cu fervoare curțile de judecată, pentru a urmări procesele, și teatrul. Din partea întâi a informației, Socrates, urmat de Sozomen, a tras concluzia că Ioan se pregătea să urmeze o carieră juridică.

¹²⁷ *De sacerdotio* 1, 3 (PG 48, 623).

¹²⁸ Kelly, *op. cit.*, p. 17.

¹²⁹ Deși fusese adus în scaunul episcopal al Antiohiei, în anul 360, de grupul predominant al cetății, de factură homoeană, și cu sprijinul curții imperiale, care dorea un episcop (semi)arian, Meletie, fost episcop de Sebastia, în Armenia, s-a dovedit un apărător al formulei niceene, ceea ce a dus ca, la numai câteva săptămâni după instalarea sa, să fie exilat în Armenia, de unde s-a întors pe vremea lui Iulian Apostatul, care dăduse un edict ca toți episcopii exilați să revină în scaunele lor. Însă reîntoarcerea lui Meletie în 362 avea să înrăutățească situația în Antiohia, și aceasta pentru că, pe lângă el și episcopul arian Euzocius, se mai afla acum și Paulinus, recent consacrat episcop de către Lucifer de Cagliari. Paulinus reprezenta grupul niceean extremist, pe când Meletie, deși afirma

subliniază Kelly¹³⁰, partida creștină meletiană nu era în favorurile imperiale în acea perioadă și era obligată să se adune pentru serviciile divine dincolo de zidurile cetății, peste râu, pe câmpul de exerciții militare (*polemikon gymnasion*). Teodorel de Cir descrie de două ori aceste adunări și vorbește de dificultățile pe care le aveau de înfruntat susținătorii lui Meletie¹³¹. Tot acum, se pare că Ioan începe să frecventeze o școală ascetică (*asketerion*) condusă de Diodor (pe atunci preot hirotonit de Meletie, ulterior devenit episcop de Tars¹³²) și de un anumit Carterius. Kelly¹³³ presupune că forma vieții ascetice pe care a dus-o Ioan în acest timp implica renunțarea la căsătorie, adoptarea unui stil distinctiv de îmbrăcăminte și întâlniri regulate pentru rugăciune, studiul Sf. Scripturi și instrucție pentru viața ascetică. De asemenea, le erau interzise carnea și vinul, ca și ocuparea unei funcții publice civile.

În 371, Ioan este hirotesit ceteț (*anagnostes*) de către Meletie¹³⁴. Sarcina lui era aceea de a citi pasaje din Vechiul Testament și din

deplina divinitate a Fiului, o exprima în termenii noii teologie întreit ipostatice. Situația era cu atât mai dramatică, cu cât atât episcopul de Alexandria, cât și cel de Roma, îl recunoșteau ca episcop ortodox doar pe Paulinus. Situația schismatică din Antiohia avea să se acutizeze și mai mult pe vremea împăratului arian Valens (364-378), astfel că întreaga perioadă petrecută de Ioan aici avea să fie impregnată de această stare de fapt. Pentru un rezumat al schismei meletiene, vezi și R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, pp. 10-16. Vezi totuși Palladius, *Dial.* 5, care spune că Ioan a fost botezat și mai apoi hirotesit ceteț de Macarie Mărturisitorul, episcopul de atunci al Antiohiei; Teodor, episcopul Trimitundei, spune că Ioan a primit botezul în orașul Amida de la episcopul Baetanus (*op. cit.*, 1, PG 47, LV).

¹³⁰ Kelly, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹³¹ Teodorel de Cir, *Historia religiosa* 2 (PG 82, 1318) și 8 (PG 82, 1369-1372).

¹³² Timp de trei ani după botez, Ioan, împreună cu Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia, s-a bucurat de tutela lui Diodor de Tars, un reprezentant de seamă al metodei exegetice antiohiene, care le va determina amândurora ambianța literară și teologică (Ioan se referă el însuși la Diodor de Tars în *Laus Diodori*, PG 52, 761-766). Flavian însuși a fost hirotonit de Diodor de Tars.

¹³³ Kelly, *op. cit.*, pp. 18-20.

¹³⁴ Izvoarele nu sunt de acord în desemnarea persoanei care l-a hirotesit pe Ioan ceteț. Palladius, *Dial.* 5, îl numește pe episcopul Macarie Mărturisitorul; Teodor, episcopul Trimitundei (PG 47, LV) îl menționează pe episcopul Pimen al Antiohiei, iar Socrates (*HE*, 6, 3; PG 67, 668) îl menționează pe Zenon, episcop de Ierusalim.

epistole în timpul serviciilor religioase. Kelly, sprijinindu-se pe pasajele autobiografice din *Despre preoție*¹³⁵, datează episodul privitor la intenția autorităților bisericești antiohiene de a-i hirotoni preoți pe Ioan și pe prietenul său, Vasile¹³⁶, tot în această perioadă, respectiv 371-372¹³⁷. Pe scurt, Ioan și Vasile au prins un zvon potrivit căruia urmau să fie hirotoniți preoți, chiar împotriva voinței lor. Cuprinși de panică, cei doi prieteni și-au promis unul altuia că vor acționa amândoi în același fel: fie se vor lăsa amândoi hirotoniți, fie niciunul. Convins însă de nevrednicia sa și de vrednicia lui Vasile, Ioan nu își va ține promisiunea, ci se va ascunde la venirea episcopului, în același timp Vasile acceptând hirotonia, fiind încuviințat că și Ioan a primit-o. Ulterior, Vasile îi va reproşa lui Ioan trădarea, acesta din urmă apărându-se și spunând că a acționat astfel pentru a sluji intereselor Bisericii¹³⁸.

II.3. Perioada ascetică

Nu mult timp după hirotesia intru citeț, Ioan a părăsit cetatea și s-a retras în munții ce încunjurau Antiochia pentru a se dedica unei vieți mai aspre. Retragerea lui Ioan în pustie pare să fie, după Claudia Rapp¹³⁹, conformă unui model educațional specific Bisericii din Antichitatea Tânzie, model pe care l-au urmat opt Părinți din această perioadă: Ioan Gură de Aur, Ioan Cassian, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ieronim, Rufin, Augustin, Paulin de Nola. Motivele care l-au determinat pe Ioan să aleagă pustia, deși fusese deja hirotesit citeț în Biserica din Antiochia, rămân necunoscute și nu pot fi decât presupuse. Biograful

¹³⁵ *De sacerdotio* 1, 6; PG 48, 625.

¹³⁶ Kelly (*op. cit.* p. 27) argumentează că este vorba de Vasile, ulterior episcop de Rafanea (o cetate militară ce se afla pe drumul de la Emesa la Antiochia), care participase la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 25-27.

¹³⁸ *De sacerdotio* 1, 8-9; PG 48, 629-632.

¹³⁹ Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, *passim*, apud J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 19.

său, Palladius, menționează două cauze ce l-ar fi împins pe Ioan să plece din cetate: mai întâi, acesta avea remușcări pentru faptul că sarcinile pe care și le-a asumat nu erau suficient de solicitante; apoi, era asaltat de dorințe nepotrivite, cărora cu greu le rezista¹⁴⁰.

Nemulțumiți cu aceste explicații, cercetătorii moderni au completat lista motivelor. Astfel, Stephens¹⁴¹ consideră că unul din motive ar fi exilul lui Meletie, cel care l-a hirotesit cîteț pe Ioan și care l-a luat ca asistent al său. În 371 sau 372, împăratul arian Valens s-a stabilit în Antiochia pe durata iernii, astfel că Meletie, episcopul ortodox al cetății, a fost nevoit să plece în exil. Am văzut mai sus că doar cu câțiva ani în urmă, în 368, când Meletie se întorsese în Antiochia dintr-un alt exil, Ioan fusese botezat de acesta, iar în 371 hirotesit cîteț. Se prea poate, aşadar, ca fidelitatea lui Ioan față de episcopul care l-a introdus în sânul Bisericii și în rândul clerului inferior să fi constituit un factor determinant pentru retragerea acestuia în pustie¹⁴².

Tot pe urmele lui Kelly, Stephens¹⁴³ găsește sugerat un alt motiv al retragerii lui Ioan în pustie în prima carte din tratatul hrisostomic *Despre preoție*. Este vorba de episodul şiretlicului folosit de Ioan pentru ca prietenul său Vasile să primească hirotonia întru preot. Tristețea și decepția care i-au cuprins atât pe Vasile, cât și pe ceilalți membri ai comunității antiohiene, în momentul în care întreaga „înșelătorie” a lui Ioan a fost dată la iveală, s-ar putea constitui în motiv pentru plecarea acestuia în munți.

¹⁴⁰ Kelly, (*op. cit.*, p. 28) presupune că aceste dorințe erau de natură sexuală. Textul din Palladius (*Dial.* 5, 16) este următorul: γεττόμενος δέ ἵπο τοῦ συνειδότος μη ἀρκεῖσθαι τοῖς ἐν τῇ πόλει πόνοις, σφριγώσης τῆς νεότητος („conștiința îndemnându-l să nu se mulțumească cu ostenelile [vieții] din cetate, iar tinerețea din el cloicotind...”).

¹⁴¹ J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 19, preluând, probabil, această informație de la Kelly, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴² Totuși, un argument contrar acestei ipoteze este acela că Ioan avusea de mai înainte intenția de a se retrage în munții ce încadrau Antiochia, și doar rugămințile și lacrimile mamei sale l-au împiedicat să-și ducă la împlinire planul (vezi *De Sacerdotio* 1.5, PG 47, 625). Antuza a murit în jurul acestei perioade (371), Ioan s-a retras imediat în munți, și poate că e doar o simplă coincidență faptul că a plecat în pustie odată cu exilul lui Meletie.

¹⁴³ J.L. Stephens, *op. cit.*, pp. 19-20, cf. Kelly, *op. cit.*, pp. 26-28.

În scopul unei vieți de comuniune mai intense cu Dumnezeu, Ioan a ales Muntele Silpios, despre care Teodoret spune că era, prin numărul mare de monahi și pustnici care puteau fi găsiți acolo în acea perioadă, la fel de frumos ca o pajiște plină de flori¹⁴⁵. A petrecut astfel patru ani, sub conducerea unui ascet sirian mai în vîrstă, luptând împotriva asaltului patimilor¹⁴⁶. Următorii doi ani i-a petrecut ca anahoret într-o stâncă din aceiași munte, dormind foarte puțin, mâncând la fel de puțin, înăsprindu-și modul de viață și învățând Vechiul și Noul Testament pe de rost. Ca urmare a acestei vieți foarte aspre, s-a îmbolnăvit de stomac și a fost nevoie să se reîntoarcă în cetate¹⁴⁷. Însă revenirea sa în Antiohia nu a însemnat nici o clipă renunțarea la modul de viață al monahilor. Nu există nici un pasaj în toate lucrările sale în care să putem găsi operată o distincție între cum trebuie să fie viața monahului și cum cea a creștinului de rând. Idealul vieții creștine, aşa cum îl găsim exprimat în Sfânta Scriptură, este propus deopotrivă monahului și creștinului care trăiește în lume¹⁴⁸. Austeritatele pe care și le-a impus ca monah și apoi ca anahoret și le va impune și după ce va ajunge pe scaunul episcopal de la Constantinopol, și le vom găsi, de data aceasta sub formă de acuze, și în actele Sinodului de la Stejar.

II.4. Hirotonia întru diacon și apoi întru preot

Probabil nu este o simplă coincidență faptul că reîntoarcerea lui Ioan în Antiohia s-a petrecut în același timp cu reîntoarcerea lui Meletie din exilul său din Armenia, căci după moartea împăratului Valens în urma luptei de la Adrianopol din 9 august 378, creștinismul niceean a

¹⁴⁵ Teodoret, *HE* 4, 28.

¹⁴⁶ Palladius, *Dial.*, 5.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Palladius nu își ascunde bucuria cauzată de o astfel de întoarcere și spune că, în această hotărâre a lui Ioan, s-a manifestat providența lui Dumnezeu, Care a exploatat slăbiciunea lui trupească în folosul Bisericii.

¹⁴⁸ Vezi *Adv. oppugn. vitae mon.* 3, 14; PG 47, 373; *In Matt. hom.* 7, 7; PG 58, 81 și u.; *In Heb. hom.* 7, 4; PG 63, 67 și u.

primit sprijin total din partea ambilor împărați, atât a lui Grațian, în Apus, cât și a lui Teodosie, în Răsărit¹⁴⁹. Odată întors în cetate, Ioan și-a reluat activitatea ce îi revenea în calitate de citeș. În 381 a fost hirotonit diacon, demnitate în timpul căreia a scris câteva tratate și a îndeplinit sarcinile care îi revineau, iar mai apoi succesorul lui Meletie, Flavian, l-a hirotonit în 386 preot¹⁵⁰. Nu se știu foarte multe lucruri despre cei 12 ani de preoție ai lui Ioan în Antiohia (386-397), și aceasta în mare parte datorită lui Palladius și istoricilor bisericești Socrate și Sozomen, pentru care perioada episcopatului acestuia în Constantinopol a fost mult mai interesantă și, de aceea, consemnată în detaliu, în detrimentul perioadei antiohiene. Kelly¹⁵¹ afirmă că Ioan a ajuns în scurt timp asistentul personal al episcopului Flavian și că, spre sfârșitul perioadei sale ca preot, și-a asumat tot mai multe din sarcinile episcopale ale acestuia, datorită vârstei înaintate a lui Flavian¹⁵². Pe de altă parte, însă, se pare că Ioan a fost numit preot pentru o anumită comunitate din Antiohia, fapt care zdruncină ipoteza unei prezente continue a lui Ioan alături de Flavian, datorită obligațiilor care îi incumbau celui dintâi în calitate de

¹⁴⁹ Aflat în Sirmium, Grațian a emis un decret prin care li se îngăduia tuturor episcopilor exilați să se întoarcă în cetățile lor și se proclama libertatea de cult pentru toți, cu excepția câtorva secte extremiste (o aluzie la acest decret se află în *Codex Theodosianus XVI*, 5, 5; Socrates, *HE*, 5, 2; Sozomen, *HE*, 7, 1). Influențat ulterior de Teodosie cel Mare, care era un fervent susținător al crezului niceean, Grațian a înllocuit acest decret de toleranță printr-un altul, emis la 3 august 379, care scotea în afara legii toate formele de eretie (*Codex Theodosianus XVI*, 5, 5; cf. Kelly, *op. cit.*, p. 36). Acest decret a fost seccordat, la 28 februarie 380, de faimosul edict teodosian *Cunctos populos*, prin care toți erau chemați să adere la crezul niceean, la credința predicată de Sf. Petru romanilor și păstrată acum de papa Damasus al Romei și de patriarhul Petru al Alexandriei. Orice deviere de la această credință era socotită eretie și pedepsită ca atare (*Codex Theodosianus XVI*, 1, 2).

¹⁵⁰ Palladius, *Dial.* 5. Socrates (*HE*, 6, 3) spune că Ioan a fost hirotonit preot de episcopul Evagrie al Antiohiei, urmașul lui Paulin, și nu de Flavian, urmașul lui Meletie, lucru destul de puțin probabil, dacă ne gândim la strânsa legătură pe care Ioan a avut-o cu Meletie. Iată care sunt cuvintele lui Socrates: „Murind Meletie în Constantinopol, unde venise pentru instalarea lui Grigorie de Nazianz, Ioan și-a dus viața în liniște timp de trei ani, evitând pe meletieni, dar neîntrând în comuniune nici cu Paulin. După ce a murit Paulin, a fost hirotonit preot de către urmașul acestuia, Evagrie”.

¹⁵¹ Kelly, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵² *Ibidem*, p. 103.

preot al unei parohii bine definite¹⁵³. Ceea ce este sigur este faptul că, în perioada preoției sale în Antiohia, Ioan a predicat foarte mult, dovedă stând cele peste 900 de predici păstrate, dintre care majoritatea provin din această perioadă antiohiană¹⁵⁴.

II.5. Alegerea lui Ioan ca episcop al Constantinopolului

Pe 26 septembrie 397, episcopul Constantinopolului, Nectarie¹⁵⁵, a murit. Numirea sa ca episcop în 381 de către Teodosie, pe vremea când era pretor al cetății, foarte respectat de popor, a fost pentru toată lumea o surpriză, și aceasta pentru că, la acea dată, Nectarie nici măcar nu era botezat creștin¹⁵⁶. Se pare, însă, că alegerea lui a fost una inspirată, și aceasta pentru că, în acel timp, Constantinopol era o cetate puternic arianizată, iar Nectarie a știut ce trebuie făcut pentru a răspunde planului lui Teodosie de întărire a ortodoxiei niceene.

Odată cu ridicarea scaunului episcopal de Constantinopol la rangul celui de la Roma, în Sinodul de la Constantinopol din 381, și odată cu stabilirea definitivă și permanentă a împăratului Imperiului Roman de Răsărit în acest oraș, moartea lui Nectarie a însemnat

¹⁵³ Indicații ale unei astfel de apartenențe la o parohie bine definită avem în omilia hrisostomică *In illud: In faciem hom.* 1, PG 51, 371: „o zi am fost plecat de la voi, și totuși [mi se pare] că am fost despărțit un an întreg”.

¹⁵⁴ Mayer și Allan, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁵ Nectarie a fost al unsprezecelea episcop al Constantinopolului, activând între 381-397. Provinea din Tarsus, dintr-o familie senatorială, și detinea funcția de pretor în Constantinopol la momentul alegerii sale, alegere survenită ca urmare a demisiei lui Grigorie de Nazianz din această funcție, în timpul celui de-al doilea Sinod Ecumenic. Nu mult după alegerea sa, Sinodul a emis faimosul canon al III-lea, care plasa scaunul episcopal de Constantinopol al doilea în rang, imediat după cel al Romei.

¹⁵⁶ Vezi Kelly, *op. cit.*, p. 104. Aceasta se sprijină pe informațiile date de Sozomen, *HE*, 7, 8 (PG 67, 1434), unde se spun următoarele: Nectarius, aflat la Constantinopol, se pregătea să meargă în Tarsus, de unde era originar, și l-a întrebat pe Diodor, episcopul Tarsului, aflat în capitală, la Sinod, dacă are vreo scrisoare de trimis comunității sale. Văzându-l pe Nectarie, Diodor l-a considerat persoana cea mai potrivită să ajungă episcop al Constantinopolului, de aceea a fost trecut și numele acestuia pe lista de candidați propuși de Sinod și înmânănată apoi împăratului. Spre surprinderea tuturor, Teodosie l-a ales pe Nectarie, deși acesta nu era încă botezat.

vacantarea unei poziții extrem de strategice și de dorite. Diferite partide au încercat din răsputeri să obțină postul pentru propriul lor candidat. Șansele cele mai mari le avea, fără îndoială, candidatul propus de Teofil, episcopul Alexandriei, și anume un preot pe nume Isidor, omul de încredere al acestuia, a cărui reușită ar fi însemnat pentru Teofil deținerea celor mai importante poziții ecclaziastice din Răsăritul Imperiului. Planurile episcopului de Alexandria au fost dejucate, însă, de eunucul Eutropius¹⁵⁷, cel care deținea o influență extraordinară la curtea împăratului Arcadius și care, probabil, a folosit săntajul împotriva lui Teofil¹⁵⁸ pentru a-l impune pe Ioan. Chemat de Asterius, *comes Orientis* și guvernator al Antiohiei, să se întâlnească cu el la martiriul de lângă Poarta Romanesiană¹⁵⁹ a Antiohiei, Ioan s-a trezit că este dus în taină spre Constantinopol. Palladius afirmă că s-a optat pentru această variantă pentru ca nu cumva populația Antiohiei să se revolte, văzându-se lipsită de păstorul ei¹⁶⁰.

Multe discuții s-au purtat asupra motivelor care au dus la alegerea lui Ioan ca episcop al Constantinopolului. Izvoarele au motivat această alegere ca o consecință a calităților deosebite ale sale. În timp ce Socrates consideră că talentul și forța sa oratorice au fost determinante pentru

¹⁵⁷ Despre Eutropius și destinul acestuia vezi *infra*, pp. 80-81 și 202-208.

¹⁵⁸ Socrates, *HE*, 6, 2; Sozomen, *HE*, 8, 2. Potrivit acestor surse, pe vremea când împăratul Teodosie era în război cu tiranul Maxim, Teofil l-a trimis pe Isidor în Occident cu daruri și cu două scrisori, câte una pentru fiecare, cu porunca să dea numai îngingătorului darurile și scrisoarea lui. Planul i-a fost însă dejucat și Eutropius aflat despre acest lucru. De aceea, acum, fiindcă eunucul imperial îl dorea pe Ioan, Teofil a fost săntajat că, dacă nu îl va hirotoni pe acesta, împăratul va afla despre meschinăriile lui. Teofil se va supune dorinței lui Eutropius, însă va aștepta de acum înainte momentul răzbunării. Vezi și Kelly, *op. cit.*, p. 105. Pe de altă parte, Norman H. Baynes în art. „Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy”, (*The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. XII, aprilie 1926, p. 150) spune că Eutropius l-ar fi săntajat pe Teofil cu acuzații privitoare la fapte de violență pe care acesta le-ar fi săvârșit în Alexandria. Dacă Teofil nu urma să fie de acord cu alegerea lui Ioan, Eutropius ar fi dat în vîleag aceste fapte de violență; cel dintâi a considerat că este înțelept, cel puțin pentru moment, să se supună dorinței eunucului.

¹⁵⁹ Numită așa deoarece prin ea, în direcția nord, se mergea spre Constantinopol, adică spre Noua Romă (vezi Kelly, *op. cit.*, p. 105).

¹⁶⁰ Palladius, *Dial.* 5.

această alegere¹⁶¹, Palladius pune accentul pe caracterul și abilitățile lui Ioan, de care Eutropius a devenit conștient atunci când a vizitat partea răsăriteană a Imperiului¹⁶².

Aceste izvoare istorice nu menționează, aşadar, nici un motiv de ordin politic în alegerea lui Ioan ca episcop al Constantinopolului. Singurele motive menționate sunt cele care ţin de caracterul moral ireproșabil al lui Ioan și, poate, și de calitățile oratorice deosebite ale acestuia¹⁶³. Cercetătorii mai moderni au încercat să deceleze care au fost adevăratele motive pentru care Ioan a fost ales pentru a ocupa scaunul episcopal din capitala Imperiului Roman de Răsărit. Dintre aceștia, Baur¹⁶⁴ consideră că rolul preponderent în această alegere l-a jucat Caesarius, *magister officiorum*, cel care în 387 a fost unul dintre cei doi reprezentanți oficiali ai curții imperiale trimiși la Antiohia să investigheze revolta ce avusese loc, având posibilitatea să vadă cu ochii săi cum, de la amvon, Ioan a gestionat criza ce urmase acestei revolte. Acest Caesarius dăduse o dare de seamă extrem de favorabilă asupra lui Ioan, care a determinat alegerea sa ulterioară ca episcop al capitalei, printre altele și cu intenția nemărturisită ca astfel, prin aducerea acestuia, să se limiteze influența scaunului episcopal din Alexandria în capitala Imperiului de Răsărit¹⁶⁵.

¹⁶¹ Socrates, *HE*, 6, 2.

¹⁶² Palladius, *Dial.* 5.

¹⁶³ Vezi totuși Kenneth G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1982, p. 69, care, citându-l pe Socrates, *HE*, 6, 2, spune că motivul curții imperiale în alegerea lui Ioan a fost acela ca Ioan, prin calitățile sale oratorice deosebite, să adâncească atașamentul popular față de dinastia teodosiană. Participarea Eudoxiei la transferarea sfintelor moaște din Marea Biserică din Constantinopol în capela martirică a Sf. Toma, aflată într-o suburbie a capitalei, numită Dryopia, este văzută de Holum tot în această perspectivă, și se pare că așteptările curții imperiale nu au fost în zadar, de vreme ce Ioan, rostind cu acest prilej o omilie, a trasat cu măiestrie virtuțile imperiale ale împăratesei. Însă, ulterior – mai spune autorul – Ioan și-a canalizat întregile sale eforturi spre consolidarea și lărgirea prerogativelor și jurisdicției scaunului său episcopal.

¹⁶⁴ C. Baur, *op. cit.*, vol. 2, p. 7 (cf. Kelly, *op. cit.*, p. 105).

¹⁶⁵ De aceeași părere este și Aurel Jivi (*art. cit.*, în *op. cit.*, p. 227), care notează două posibile motive ale alegerii lui Ioan: fie pentru a diminua influența alexandrinilor din capitală, fie din considerente pastorale, pentru a oferi comunității constantinopolitane un arhiepiscop cu aleasă pregătire, cu un deosebit talent oratoric și cu o viață morală ireproșabilă.

Liebeschuetz¹⁶⁶ crede că ceea ce a dus la numirea lui Ioan a fost în special determinarea casei imperiale de a lupta și mai eficient împotriva arienilor care, deși acum minoritari în capitală, erau extrem de activi și, prin aceasta, periculoși pentru creștinismul niceean. În acest context, Ioan părea cel mai potrivit pentru această misiune, dată fiind influența covârșitoare pe care o putea avea asupra maselor și datorită faptului că, în Antiohia, confruntat cu o situație similară, a știut să o gestioneze magistral¹⁶⁷.

Izvoarele au sugerat și o totală luare prin surprindere a întregii Antiohii prin alegerea preotului Ioan ca episcop al Constantinopolului. Și această viziune a fost recent pusă sub semnul îndoilei de Wendy Mayer, care a arătat că, în alegerile episcopale anterioare din Constantinopol, Antiohia a jucat întotdeauna un rol foarte important și, din această perspectivă, este absolut imposibil ca acum, ea să fi stat cu totul în afara acestei competiții acerbe¹⁶⁸.

Ceea ce se poate spune fără teamă de a greși este aceea că Arcadius, în calitate de continuator al politiciei religioase a tatălui său, dorea la curte un episcop care să întărească partida ortodoxă și care, prin calitățile sale oratorice deosebite, să convertească la ortodoxie pe cât mai mulți cu putință. Apoi, ceea ce se poate presupune fără a greși prea mult este aceea că același împărat dorea la curte un episcop care, putând să manipuleze multimea după cum voia, să slujească totuși intereselor lui. Aici, însă, socoteala împăratului (mai bine spus, a celor de la curte) nu a coincis cu intențiile lui Ioan. Din sursele pe care le avem, J. L. Stephens¹⁶⁹ conchide că Ioan era cunoscut ca un bun

¹⁶⁶ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 166.

¹⁶⁷ În Antiohia, Ioan a ținut câteva predici împotriva anomeilor (*Contra Anomaeos hom.* I-X; PG 48, 701-796). În Constantinopol, însă, el nu a mai ținut decât două predici împotriva acestora (*Contra Anomoeos hom.* XI-XII; PG 48, 796-812), preferând să organizeze acele procesiuni nocturne de care va fi vorba mai jos.

¹⁶⁸ Wendy Mayer, „John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch”, în *JEH* 55 (2004), nr. 3, pp. 455-466. J.N.D. Kelly (*op. cit.*, p. 106), pe de altă parte, afirmă răspicat că alegerea lui Ioan a fost pentru el o surpriză.

¹⁶⁹ J. L. Stephens, *op. cit.*, pp. 111-112.

predicator, capabil să manevreze mulțimea prin calitățile sale oratorice și să stabilească legături foarte puternice cu comunitatea sa. De asemenea, Ioan era un episcop care nu se amesteca de bună voie în afacerile politice. Un astfel de episcop își dorea curtea imperială: un episcop care să poată manipula mulțimea, dar care să se țină departe de politica imperială, care să rămână în preocupările sale ascetice și spirituale, fără să se amestece în tumultul treburilor politice din Imperiu. Mai mult, faptul că era preferat pentru scaunul episcopal un candidat din afara cetății sugerează ideea că reprezentanții curții imperiale doreau un episcop care să nu aibă legături în Constantinopol, prin urmare mai ușor de manevrat pentru atingerea scopurilor lor. Este adevărat că și Isidor era din afara Constantinopolului, însă legăturile foarte puternice ale acestuia cu Alexandria ar fi creat probleme curții, de vreme ce „Faraonul” Egiptului, atotputernicul Teofil, nu s-ar fi ținut departe de treburile politice ale capitalei, aşa cum se credea că va face Ioan. Ioan era din Antiohia, însă această cetate era de mult divizată de schisma meletiană, astfel că alegerea lui nu ar fi pus atâtea probleme câte ar fi pus alegerea lui Isidor. Când Ioan a fost ales episcop de Constantinopol, în Antiohia erau două partide niceene, cea a lui Flavian și cea a urmașilor lui Paulin. Episcopii de Alexandria și Roma nu îl recunoșteau pe Flavian, iar Ioan fusese în Antiohia chiar preot în slujba lui Flavian, astfel că, ajuns episcop de Constantinopol, el nu se bucura de sprijinul nici unuia dintre aceste două puternice scaune episcopale.

Strădania pe care Eutropius a depus-o pentru ca Ioan să fie ales episcop al capitalei este un alt factor care indică spre preferința curții imperiale pentru alegerea unui candidat care să nu pună probleme. Eutropius ducea o politică de înlăturare a oricărui pe care l-ar fi simțit a-i amenința poziția; de asemenea, a încercat, și adeseori a reușit, să blocheze ascensiunea pe scara ierarhică a altor funcționari imperiali, tocmai cu intenția de a-și păstra singur puterea extraordinară de care se

bucura la curtea imperială¹⁷⁰. Cu alte cuvinte, Eutropius promova oameni care i se păreau a nu-i amenința poziția. După părerea lui, Ioan era un astfel de om: un predicator popular care nu ar fi amenințat deloc curtea, fie din cauza lipsei sale de interes pentru politică, fie, dacă ar fi manifestat un asemenea interes, din cauza izolării sale, lucru care ar fi făcut ineficient orice amestec în treburile curții.

Calculele lui Eutropius s-au dovedit a fi parțial greșite, în sensul în care Ioan s-a declarat de la început un adversar de temut pentru oricine ar fi încălcat legile divine. Cu alte cuvinte, bătălia dintre Ioan și curtea imperială se va da doar pe tărâmul acestor legi divine, în măsura în care acestea vor fi încălcate, încălcare ce necesita mustrare și îndreptare. Într-un pasaj din omiliile sale la *Faptele Apostolilor*, omiliu rostit cândva în primii doi ani ai episcopatului său, Ioan spune clar: „Nu pot îndura să urc pe acest scaun fără să fac o mare reformă”¹⁷¹. Iar mai departe adaugă: „Din nou avertizez și proclaim cu voce tare și să nu creadă cineva că este un lucru de luat în râs: Îl voi exclude și îl voi opri pe cei nesupuși; și cât timp voi sta pe acest scaun, nu voi renunța la nici unul dintre drepturile sale”¹⁷².

Ceea ce este sigur este faptul că Arcadius l-a numit pe Ioan episcop la recomandarea lui Eutropius. Pentru a scoate în evidență solemnitatea unei asemenea însăcăunări – evident, din dorința de a arăta importanța crescândă a scaunului episcopal de Constantinopol – împăratul a convocat un sinod pentru această ocenzie, ceea ce nu era un lucru obișnuit. Se pare că numele celui care a fost ales pentru scaunul episcopal a fost ținut secret până când episcopii s-au adunat la acest

¹⁷⁰ Vezi Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 102; Alan Cameron, Jacqueline Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, pp. 6-9.

¹⁷¹ In Act. hom. 8, 3; PG 60, 74, 23: Οὐκ ἀνέχομαι ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦτον ἀναβαίνειν μὴ μεγάλα κατορθῶν.

¹⁷² Ibidem, PG 60, 75, 14: Ἰδοὺ πάλιν ἀπαγορεύω καὶ λαμπρῷ βοῶ τῇ φωνῇ, μηδεὶς νομιζέτω γέλωτα εἶναι· Απείρξω καὶ κωλύσω τοὺς μὴ πειθομένους· καὶ ἔως ἂν ἐν τῷ θρόνῳ καθέξωμαι τούτῳ, οὐδὲν προήσομαι τῶν αὐτοῦ δικαιωμάτων.

sinod; la aflarea numelui – nimeni altul decât Ioan – Teofil al Alexandriei, care răspunse și el convocării, a devenit extrem de furios și a încercat din răsputeri să se opună. Șantajat de Eutropius¹⁷³, Teofil a trebuit să accepte în cele din urmă alegerea, iar hirotonia și înscăunarea lui Ioan au fost făcute chiar de Teofil însuși¹⁷⁴, însoțit de un sobor de episcopi, preoți și diaconi, la data de 26 februarie 398¹⁷⁵. Dar chiar dacă l-a hirotonit pe Ioan, Teofil s-a simțit profund umilit, umilință pe care nu o va uita și pe care, ulterior, o va răzbuna.

Pentru a înțelege mai bine aversiunea pe care Teofil i-a purtat-o încă de la început lui Ioan, într-un mod aproape principal, este necesar să facem aici o scurtă incursiune în istoria formării scaunelor episcopale din Răsărit, pentru a vedea că e vorba de un conflict între cele două centre ecclaziastice, Alexandria și Constantinopol¹⁷⁶. Iar pentru a face acest lucru, trebuie să urcăm în timp până în epoca Sf. Ap. Pavel.

II.6. Alexandria și Constantinopolul în lupta pentru întărietate ecclaziastică în Răsărit

Răspândirea creștinismului s-a făcut în primul rând în cetățile din Imperiul Roman de Răsărit. Pavel însuși trecea din cetate în cetate și întemeia acolo mici comunități creștine care urmau să funcționeze ca centre de răspândire a învățăturii lui Hristos. Aceste cetăți-centre erau capitale de provincii, și de aici creștinismul pătrundea, mai apoi, în centrele rurale. Faptul că aceste cetăți jucau rolul de centre ecclaziastice a

¹⁷³ Cf. Socrates, *HE*, 6,2.

¹⁷⁴ Potrivit lui Palladius, (*Dial. 7*), Ioan i se adresează lui Teofil ca unui tată spiritual, indicu al faptului că Teofil l-a hirotonit pe Ioan episcop: „Fă-mi bucuria, ca unui fiu și frate al tău duhovnicesc, și reprimește pe bărbații aceștia” (e vorba de frații lungi – n.n.).

¹⁷⁵ Conform sinaxarului constantinopolitan, hirotonia a avut loc la data de 15 decembrie 397 (vezi Ottorino Pasquato, „Giovanni Crisostomo e l’Impero Romano”, în *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 2004, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93/2, Roma, 2005, p. 786). Hagit Amirav (*op. cit.*, p. 14) spune, surprinzător pentru noi, că Ioan a fost consacrat episcop al Constantinopolului de Flavian, episcopul Antiohiei.

¹⁷⁶ Vezi Norman H. Baynes, *art.cit.*, în *op. cit.*, pp. 145-156.

dus ulterior la considerarea lor drept biserici-mamă ale tuturor celor-lalte biserici din interiorul provinciei respective. Conștient sau nu, Biserica a adoptat, încă de la început, aceeași împărțire teritorială pe care o avea și puterea imperială: comunitățile dintr-o provincie civilă formau, în același timp, o unitate bisericească, iar capitala civilă a provinciei era, în același timp, capitala acestei unități bisericești. Pe aceleași considerente, aşa cum în capitala unei provincii civile se afla guvernatorul imperial, cel mai important reprezentant al autorității civile, tot astfel episcopul din această capitală provincială era considerat ca un fel de mitropolit față de ceilalți episcopi din celelalte cetăți mai mici sau din satele de pe cuprinsul acelei provincii. La prestigiul acestui episcop al capitalei provinciale a contribuit, apoi, și adunările de episcopi din provincia respectivă, adunări care se convocau ori de câte ori apăreau probleme doctrinare, disciplinare, administrative sau de altă natură, și care se țineau, evident, în această capitală provincială. De regulă, aceste adunări (sinoade) erau prezidate de episcopul capitalei provinciale, astfel că această sarcină îi creștea și îi consolida autoritatea și întâietatea. S-a ajuns până acolo încât, la Sinodul I Ecumenic de la Niceea s-a hotărât ca, pe viitor, sinoadele provinciale să fie ținute cu regularitate, de două ori pe an, sub președinția mitropolitului capitalei, și ca orice alegere de episcop de pe cuprinsul provinciei trebuie să fie validată de mitropolit.

Organizarea Bisericii a urmat, aşadar, îndeaproape organizarea teritorială civilă, iar când granițele unei provincii imperiale sufereau vreo modificare, urmarea imediată era aceea că și granițele unității bisericești se modificau în consecință. Este cunoscută acțiunea împăratului arian Valens care, pentru a diminua autoritatea Sf. Vasile cel Mare, a împărțit provincia civilă a Capadociei în două, instalând un episcop arian în cea de-a doua.

Etapa următoare organizării și funcționării sinoadelor provinciale a fost aceea ca episcopii din mai multe provincii să se adune în

sinod, iar locurile predilecțe pentru constituirea unor astfel de sinoade pan-provinciale au fost, evident, marile cetăți ale Imperiului de Răsărit: Antiohia, Alexandria, Efes. Episcopul din aceste mari orașe a ajuns să se raporteze la ceilalți episcopi în același mod în care episcopul cetății-centru a unei provincii se raporta la episcopii sufragani din provincia respectivă. Iar dacă episcopii din capitalele provinciilor au ajuns să se numească mitropoliți, cei din marile orașe ale Imperiului au ajuns să fie considerați patriarhi. Este de menționat că și aceste „patriarhii” au ajuns să se organizeze în aceleași limite teritoriale ca echivalențele lor civile, și anume diocezele, diviziuni ale unei prefecturi civile. La fel cum mitropolitul corespunde, în ordinea ecclaziastică, guvernatorului provincial, tot astfel patriarhul reprezenta, în ordinea ecclaziastică, ceea ce era vicarul (*vicarius*) prefectului pretorian în ierarhia civilă. Paralelismele merg și mai departe. Așa cum mitropolitul dintr-o provincie trebuia să valideze alegerile noilor episcopi, tot astfel și patriarhul valida alegerile de mitropoliți din cuprinsul diocezei civile. În mod excepțional, patriarhul de Alexandria exercita puteri extraordinare, de aceea el valida alegerile tuturor episcopilor și mitropoliților din provinciile Egiptului.

Deoarece structura teritorial-bisericească în Imperiul de Răsărit a urmat îndeaproape structura administrativă civilă, importanța unui scaun episcopal ecclaziastic era dată de importanța pe care o avea cetatea respectivă în Imperiu. Atât timp cât Byzantium a fost un orășel grec oarecare, el a fost supus, din punct de vedere bisericesc, autoritatii episcopului de Heracleia¹⁷⁷; însă în momentul în care a devenit capitala Imperiului Roman de Răsărit, o asemenea situație ecclaziastică nu mai putea fi tolerată. De aceea, al treilea canon al Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, din 381, a statoricit faptul că episcopul de Constantinopol este al doilea în cinste, după episcopul Romei, pentru că Constantinopolul este a doua Romă.

¹⁷⁷ Vezi, de exemplu, Emilian Popescu, „Bizanțul și creștinarea Europei de sud-est și de est”, în ST XLII (1990), nr. 1, p. 93.

Dar tocmai acest canon a constituit provocarea cea mare pentru episcopul Alexandriei. Nemulțumirea episcopului capitalei Egiptului poate fi explicată și pe principiile mai sus menționate: dacă importanța patriarhului ținea de importanța orașului în care acesta își avea reședința, cui îi revenea, *de facto*, această întâietate de onoare? Patriarhului Alexandriei, care locuia într-un oraș renumit, cu o istorie de șase secole, atât păgână, cât și creștină, sau patriarhului Constantinopolului, oraș devenit capitală peste noapte și care își căpătase renumele doar ca urmare a acțiunii lui Constantin?

Patriarhul Alexandriei avea motive omenești destul de serioase să se supere pe faptul de a pierde întâietatea în Răsărit, dacă ne gândim la prestigiul de care se bucura Alexandria în acea perioadă. Istoria răspândirii creștinismului în Egipt este necunoscută, însă în ultima mare persecuție declanșată de Dioclețian, Egiptul s-a împotravit cu tărie acesteia¹⁷⁸, încât agenții imperiali trimiși aici să pună în aplicare prescripțiile legii au trebuit să se recunoască învinși. Această victorie a devenit o comoară „națională”, iar egiptenii se lăudau cu faptul de a se afla pe o poziție ostilă puterii romane.

O altă cauză de mândrie pentru alexandrini era personalitatea Sfântului Atanasie cel Mare, campionul ortodoxiei împotriva arianismului, dar și cel care a împăcat monahismul egiptean cu Biserica alexandrină. Una din cauzele principale, dacă nu ale apariției, cel puțin ale amplorii pe care a luat-o ascetismul egiptean de după edictul de la Milan, a fost aceea a disprețului pe care unii creștini l-au simțit față de Biserica lor din momentul în care aceasta a început să facă prea multe compromisuri cu puterea imperială, ca și dorința de a duce o viață creștină lipsită de orice faptă reprobabilă. Conjuratura fericită în care s-a aflat Atanasie în lupta dusă de el împotriva erenziei, și anume aceea de a fi persecutat de Biserica împăratului, a dus la împăcarea dintre Biserica Egiptului, pe

¹⁷⁸ Vezi, de exemplu, Eusebiu de Cezarea, *Historia ecclesiastica* 8, 8.10. Vezi și N. H. Baynes, *art. cit.*, în *op. cit.*, pp. 147-148.

de o parte, și monahii și anahoreții din pustia egipteană, pe de alta. Tot această postură a lui Atanasie, de apărător al ortodoxiei, a făcut ca însuși scaunul episcopal din Alexandria să fie de acum înainte considerat, cel puțin de monahii egipteni și indiferent de persoana ce se afla într-un moment sau altul în această demnitate, drept păstrător și apărător al dreptei credințe, astfel că toți acești monahi s-au dedicat trup și suflet susținerii și apărării episcopului alexandrin în toate acțiunile sale. Pentru ei, episcopul alexandrin dobândise, prin personalitatea lui Atanasie, un fel de infailibilitate. Călugări egipteni deveniseră un fel de gardă de corp fanatică a episcopului lor.

Supremația astfel dobândită a patriarhului Egiptului a început să fie amenințată din momentul în care în Constantinopol a venit împăratul Teodosie cel Mare, apărător al ortodoxiei. Din acest moment, patriarhul din Alexandria a realizat că personalitatea și determinarea acestui împărat o să ducă, inevitabil, la ridicarea fără precedent a prestigiului scaunului episcopal de Constantinopol, de aceea a încercat prin toate mijloacele să-și impună pentru acest scaun un protejat de-al lui, astfel reasigurându-și poziția de lider al Răsăritului. Reformele lui Grigorie de Nazianz, chemat în Constantinopol să întărească ortodoxia niceeană, au avut darul să-l neliniștească pe patriarhul Petru al Alexandriei, deși el însuși l-a recunoscut pe Grigorie patriarch al capitalei. Acțiunea imediat următoare a acestuia a fost aceea de a face în aşa fel încât să fie hirotonit pentru scaunul capitalei un filozof cinic pe nume Maximus. Pentru a fi instalat, însă, în locul lui Grigorie, aveau nevoie de recunoașterea imperială. Însă Teodosie cel Mare a refuzat să facă acest lucru, ba mai mult, această tentativă a contribuit și ea la emiterea celui de al treilea canon de la Sinodul al II-lea, astfel că Egiptul, în frunte cu patriarhul Alexandriei, a trebuit să își recunoască înfrângerea. Grigorie de Nazianz a demisionat în timpul sinodului, scârbit de intrigile ecclaziastice, iar în locul său a fost ales Nectarie. Deși au fost înfrânti, egiptenii nu au renunțat la luptă, așteptând ocazia potrivită pentru a o relua.

Această ocazie s-a ivit odată cu moartea lui Nectarie și vacanțarea scaunului episcopal al capitalei. Teofil a considerat că acum s-a ivit ocazia multașteptată pentru a-și consolida poziția în Răsărit, de aceea a încercat să-și impună protejatul. Este limpede acum de ce Ioan a devenit *ab initio* dușmanul lui Teofil, odată urcat el în scaunul episcopal al capitalei, în locul lui Isidor¹⁷⁹.

II.7. Noutatea poziției episcopale pentru Ioan

Ajuns la Constantinopol, Ioan s-a găsit pus într-o situație inedită, și anume aceea de a-i avea pe cei din familia imperială, ca și pe cei din administrația civilă, membri ai comunității sale. Dacă, în mod normal, familia imperială participa la slujbele divine în capela din palat, la mariile sărbători, ei veneau la biserică episcopală. Arcadius era încă un adolescent de 20 de ani, firav, cu ochii căzuți, cu un discurs șchiopătat, redus din punct de vedere intelectual și cu un caracter șters. Era condus în mod efectiv de alte personaje mai puternice de la curte, însă uneori putea să iasă din toropeală și să își susțină eficace punctul de vedere. Proclamat August în 383, a fost ridicat la rangul de regent pentru partea de răsărit a Imperiului de către tatăl său, Teodosie, în 394, când acesta a plecat împotriva uzurpatorului Eugenius. Cel care conducea efectiv treburile la curte în acea perioadă a fost prefectul pretorian Rufin. După moartea lui Teodosie cel Mare la Milan, în data de 17 ianuarie 395, Arcadius i-a urmat la tron pentru partea de răsărit a Imperiului, deși Rufin exercita încă conducerea efectivă, în timp ce fratele mai tânăr al lui Arcadius, Honorius, pe atunci în vîrstă de 10 ani, numit August de tatăl său în 394 și dus cu acesta în Italia, a moștenit tronul părții de apus a aceluiași Imperiu.

¹⁷⁹ Vezi și Susanna Elm (*art. cit.*, în *op. cit.*, pp. 68-93), care vorbește de acțiunea dusă de Ioan Gură de Aur și de curtea imperială pentru a lărgi sfera de influență a scaunului din Constantinopol, acțiune ce a avut drept consecință sporirea aversiunii lui Teofil, care își vedea amenințată tot mai mult poziția sa autoritativă în Răsărit.

Împărăteasa, pe de altă parte, pe nume Aelia Eudoxia, era intelligentă, energetică și cu o voință puternică, adică exact opusul soțului ei, pe care îl și avea la bunul ei plac. Fiica unui general franc pe nume Bauto, Eudoxia era de o frumusețe covârșitoare, astfel că lui Eutropius, eunucul lui Arcadius, nu i-a fost greu deloc să îl convingă pe acesta, om înclinat spre patimi, să o ia în căsătorie. Nu a fost nevoie decât să îi arate o imagine a ei, pentru ca împăratul să dispună aducerea acesteia la el și, ulterior, să se căsătorească cu ea¹⁸⁰, prin acest plan Eutropius dejucând intenția lui Rufin de a-l căsători pe împărat cu propria sa fiică și, astfel, să-și asigure poziția la curte. Nestatornică și impulsivă, era ușor influențabilă de eunucii de la palat și mai cu seamă de camarila doamnelor de la curte, în special de trei dintre acestea, Marsa, soția lui Promotus, Castricia, soția lui Saturnin, și Eugrafia, o „dezechilibrată”¹⁸¹. Unul dintre apropiații ei era un curtean descris ca fiind contele Ioan, cu care se spunea că împărăteasa avea relații intime¹⁸². Din punct de vedere religios, era o creștină entuziastă, însă foarte superstițioasă.

Dincolo de familia imperială, cel care exercita cea mai mare putere la curte era eunucul Eutropius, șeful casei imperiale. Acesta s-a născut undeva la frontieră asiriană. Se știe că încă din pruncie a fost făcut eunuc și vândut ca sclav¹⁸³. A slujit la diferiți stăpâni până când, în 379, i-a fost acordată libertatea. A ajuns mare „șambelan” al palatului imperial (*praepositus sacri cubiculi*) în timpul lui Teodosie cel Mare, funcție care i-a dat acces la persoana împăratului, ca și puterea de a facilita accesul altora. În scurt timp, și-a câștigat încrederea lui Teodosie,

¹⁸⁰ Zosimus, *op. cit.*, 5, 3, apud Kelly, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸¹ Cf. Palladius, *Dial.* 4.

¹⁸² Zosimus, *op. cit.*, 5, 16, apud Kelly, 1995, p. 110.

¹⁸³ Este ilustrativă caracterizarea pe care i-o face Kenneth G. Holum, (*op. cit.*, p. 60): „Trauma castrării și o viață de instabilitate hormonală și de abuz social trebuie să-i fi afectat atât caracterul, cât și trupul”, sau cea a lui M. K. Hopkins („Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire” în *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 9 (1963), p. 79): „pentru că cineva să-și facă o idee despre extraordinara putere și influență pe care acești eunuci politici le dețineau, nu trebuie decât să-și imagineze groaza cu care aristocrații cu sânge albastru se apropiau de acești parveniți pentru a implora unele favoruri”.

astfel că, în 393, când Teodosie se pregătea să plece în expediție împotriva usurpatorului Eugenius, Eutropius a fost trimis în Egipt ca emisar personal al împăratului, la un anume Ioan, eremit renumit, pentru a-l consulta cu privire la deznodământul expediției¹⁸⁴. În 395, odată cu venirea la tron a lui Arcadius, Eutropius era deja un rival considerabil pentru Rufin, prefectul pretorian urât de toată lumea, pentru ca anul viitor să fie considerat a fi conlucrat cu Stilicho, comandantul vandal și regentul lui Honorius, la uciderea acestuia¹⁸⁵. Convins de Rufin, Arcadius l-a somat pe Stilicho să trimită înapoi la Constantinopol detașamentele răsăritene ale armatei, pe care Teodosie le luase cu sine în expediția împotriva lui Eugenius. Stilicho s-a supus poruncii și a trimis aceste detașamente sub conducerea generalului got Gainas, nu înainte de a-l înștiința de complotul împotriva lui Rufin. Când au ajuns la periferia Constantinopolului, Arcadius le-a ieșit în întâmpinare, potrivit obiceiului. Rufin îl însoțea, însă la un moment de neatenție, îndepărându-se puțin de coloana oficială, a fost atacat cu săbiile și tăiat în bucăți. Locul devenit astfel liber a fost preluat de Eutropius, care pentru următorii patru ani (395-400) a devenit sfătitorul atotputernic al împăratului. În tot acest timp, el a uneltit la asasinarea altor generali care urmau să fie răsplătiți prin poziție și avere, dar a și reușit să iasă biruitor într-o campanie întreprinsă împotriva hunilor care invadaseră și jefuiseră provinciile din Asia Minor. Pentru acest succes, Arcadius l-a numit consul pentru anul 399 și i-a dăruit titlul de *patricius*¹⁸⁶. La venirea lui Ioan pe scaunul episcopal al capitalei, Eutropius se afla la apogeul carierei sale.

Rezidența episcopală (*episkopeion*) se afla în partea de sud-est a Marii Biserici, având acces direct la ea. Deși fusese arsă în 388 de partida ariană în timpul unei revolte declanșate de zvonul fals că Teodosie

¹⁸⁴ Sozomen, *HE*, 7, 22.

¹⁸⁵ Zosimus, *op. cit.*, 5, 8.

¹⁸⁶ Vezi, pe larg, J.N.D. Kelly, *op. cit.*, pp. 109-111.

fusese învins de usurpatorul Maximus în Nordul Italiei¹⁸⁷, această reședință a fost reconstruită, deși nu în totalitate, însă la standarde care rivalizau cu palatul imperial, de episcopul de dinaintea lui Ioan, Nectarie.

II.8. Încercările de reformă ale lui Ioan

La Constantinopol, Ioan a încercat să facă o adevărată reformă atât în sânul Bisericii, cât și în rândul claselor sociale pe care le avea în grija sa pastorală. A început prin a restructura folosirea fondurilor, atât pentru scaunul episcopal, cât și pentru reședința sa. Toate cheltuielile care i s-au părut de prisos sau rău direcionate le-a înlăturat. Enormele sume de bani care erau cheltuite lunar pentru întreținerea reședinței episcopale și mai ales pentru asigurarea ospitalității au fost redirecționate. Ioan nu era împotriva ospitalității, însă considera că se făcea mult prea multă risipă și că cei care cereau această ospitalitate, de regulă clerici, trebuiau să se mulțumească cu un tratament modest. Ospețele fastuoase, care erau normale pe vremea lui Nectarie, erau văzute de Ioan ca risipind banii ce ar fi trebuit dată săracilor. Prin urmare, el a refuzat să mai organizeze astfel de recepții și de ospeți, declinând, de asemenea, invitațiile pe care le primea de a participa la asemenea evenimente. Ioan obișnuia să mănânce singur, iar posibilele explicații ale unui astfel de gest „surprinzător” erau fie faptul că practicile sale ascetice i-au distrus sistemul digestiv, fie că, fiind absorbit de sarcinile sale pastorale zilnice, servea masa la ore nesociale¹⁸⁸. O astfel de atitudine, însă, nu putea decât să ducă la dispreț din partea cercurilor mondene și influente ale capitalei, ca și la bârfă și calomnie.

O altă grijă a lui Ioan a fost reformarea clerului¹⁸⁹ în conformitate cu propriile sale standarde de viață creștină, încercând să înlăture tarele

¹⁸⁷ Socrates, *HE*, 5, 13.

¹⁸⁸ Palladius, *Dial.* 12; Socrates, *HE*, 6, 4; Sozomen, *HE*, 8, 9.

¹⁸⁹ Vezi Socrates, *HE*, 6, 3-4; Sozomen, *HE*, 8, 3; Palladius, *Dial.*, 5.

de care acesta era cuprins: patimile trupești, iubirea de arginți, iubirea de slavă deșartă, lăcomia etc. Kelly, referindu-se la lucrarea lui Palladius, spune că pe lângă apelul la rațiune, Ioan se folosea și de mustrare, dojană, bici, și că pentru îndeplinirea acestei reforme, a apelat la ajutorul arhidiaconului său de încredere, Serapion, egiptean de origine, temperamental și certăreț, care rostise odată, în prezența multor preoți, aceste cuvinte: „Niciodată, episcope, nu vei putea să ții în frâu această mulțime decât cu toiagul”¹⁹⁰. Ca urmare a investigației făcute, Ioan a operat o curățenie generală, foarte drastică, caterisind pe mulți preoți pentru diferite motive.

O atenție specială a dat celor care juraseră să trăiască în celibat și care, totuși, trăiau împreună cu aşa numitele „surori spirituale” sau *subintroductae* (*συνείσακτοι*), femei necăsătorite, consacrate Domnului. Ioan a luat atitudine împotriva acestei practici, avertizând asupra primejdiilor unei astfel de coabitări¹⁹¹. A luat măsuri și față de monahii ce locuiau în Constantinopol, pe care îi învinuiau de faptul de a-și părăsi chilia și a colinda pe străzi, a ieși în lume, dezonorând astfel vocația călugărească¹⁹². Atitudinea critică a lui Ioan față de monahismul constantinopolitan trebuie însă analizată și din punctul de vedere al specificității acestui monahism, întrucâtva deosebit de cel antiohian, cu care Ioan fusese familiarizat și pe care îl lăuda și aproba fără rezerve¹⁹³. În contrast cu monahismul antiohian, unde călugării locuiau în munții ce încinjurau cetatea și coborau destul de rar în cetate, doar pentru situații excepționale (așa cum fusese revolta din 387), monahismul

¹⁹⁰ Socrates, *HE*, 6, 4; Kelly, *op. cit.*, p. 121.

¹⁹¹ Vezi pentru această problematică studiul lui Elizabeth A. Clark, „John Chrysostom and the *subintroductae*”, în *CH* 46 (1977), nr. 2, pp. 171-185. Autoarea reia, la începutul studiului ei, definiția pe care Hans Achelis („Agapetae”, în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, New York, 1927, 1: 177) o dă acestora. *Subintroductae* erau „femei creștine ascete care trăiau împreună cu bărbații, deși amândouă părțile depuseseră votul castității și nutreau cea mai sinceră dorință de a-l păstra”.

¹⁹² Palladius, *Dial.*, 6.

¹⁹³ Vezi această problemă la Kelly, *op. cit.*, pp. 123 și u.

constantinopolitan fusese un fenomen urban, cu un număr mereu crescând de aşezăminte monahale în interiorul cetății. Organizarea lor era destul de flexibilă, cu disciplină minimală și fără recunoaștere sau prea puțină recunoaștere a autoritatii episcopale asupra lor. Acest aspect contrasta flagrant cu situația din Alexandria, unde marile comunități de călugări erau la dispoziția episcopului. Apoi, monahii din Constantinopol refuzau a se închide între zidurile mănăstirii, hoinărind pe străzile capitalei și făcând chiar vizite amicale. Erau acaparați de problemele sociale și politice ale cetății, iar datorită numărului lor mare, constituiau o forță considerabilă, putând să instige multimea la demonstrații publice. Unul dintre aceștia, Isaac, despre care Sozomen¹⁹⁴ spune că a intrat în conflict cu Ioan, iar Palladius¹⁹⁵ vorbește despre el ca despre unul care „s-a irosit în calomnii la adresa episcopilor”, va fi ulterior considerat de tradiția ortodoxă, împreună cu ucenicul său Dalmatius, drept adevăratul întemeietor al monahismului constantinopolitan. La început eremit al desărtului sirian, el vine în capitală – potrivit tradiției – ca urmare a unei chemări divine, pentru a lupta împotriva arianismului. Se spune că în 378, când împăratul Valens, care era arian, a plecat în campania militară împotriva goților, unde avea să-și găsească și sfârșitul, Isaac l-a mustrat în public și a profetit că nu se va mai întoarce teafăr, dacă nu va restaura creștinismul în forma sa ortodoxă¹⁹⁶. Pentru această îndrăzneală, Isaac a fost întemnițat, dar Teodosie I-a eliberat ulterior. Doi funcționari de rang înalt, Saturninus și Victor, l-au convins să rămână în cetate și i-au ridicat o chilie dincolo de zidul lui Constantin, în scurt timp secondată de alte și alte chilii de monahi care veneau să viețuiască împreună cu el. Isaac a devenit repede liderul spiritual al monahilor din Constantinopol.

Dată fiind această obișnuință a monahilor constantinopolitani de a colinda cetatea și de a refuza să se închidă în chiliile lor, nu este de

¹⁹⁴ Socrates, *HE*, 8, 9.

¹⁹⁵ Palladius, *Dial.* 6.

¹⁹⁶ Sozomen, *HE*, 6, 40; Teodoret, *HE*, 4, 34.

mirare că Ioan a ajuns în scurtă vreme în conflict cu ei, deoarece situația lor venea în contradicție cu propria sa viziune despre monahism, conform căreia monahul trebuia să rupă legăturile cu lumea, dar să se roage pentru lume: „Monahul este eliberat de piața [cetății] și de tumultul de acolo, având chilia construită în pustie, unde nu are nici un fel de legături cu nimeni, ci învață înțelepciunea în liniște și în izolare”¹⁹⁷. Ca urmare a acestui conflict, monahii nu au recunoscut nici un fel de supunere față de episcopul lor, Ioan, ci erau loiali lui Isaac. Ioan a luat măsuri împotriva acestora, fără însă a se cunoaște în ce au constat ele. În special conflictul cu Isaac a fost mai acut, fapt care l-a determinat mai târziu pe acesta să adauge la lista acuzațiilor împotriva lui Ioan propriile sale învinuiri.

II.9. Activitățile episcopului Ioan la Constantinopol

Datorită statutului său special de confident bisericesc și sfătuitor al împăratului, episcopul de Constantinopol era președintele „sinodului endemic” (σύνοδος ἐνδεμοῦσα), un sinod de curând înființat, probabil în timpul păstoririi episcopului Nectarie¹⁹⁸. Se compunea din episcopii care locuiau permanent sau erau în vizită în capitala Imperiului, și se convoca pentru a fi discutate problemele bisericești de mai mică sau mai mare importanță. Odată cu stabilirea definitivă a reședinței imperiale la Constantinopol, numărul episcopilor care locuiau în capitală sau al celor care vizitau capitala, uneori pentru perioade mai lungi de timp, pentru a-și soluționa diferite probleme ce apăreau în diocezele lor, s-a mărit considerabil, astfel că niciodată acest sinod nu a dus lipsă de membri. Ajungând episcop de Constantinopol, Ioan a dobândit implicit și această funcție de președinte al sinodului rezident, printre sarcinile sale revenindu-i și aceea de a media între curtea imperială și episcopatul răsăritean.

¹⁹⁷ Ioan Gură de Aur, *De Lazaro conc. 3, 1* (PG 48, 992).

¹⁹⁸ Pentru istoria apariției și dezvoltării acestui tip de sinod vezi J. Hajjar, *Le synode permanent dans l'église Byzantine des origines au XI siècle*, Orientalia Christiana Analecta 164, Roma, 1962.

În ceea ce privește jurisdicția lui Ioan ca arhiepiscop, ea se întindea, chiar dacă numai *de facto*, mult dincolo de zidurile cetății și de împrejurimile acesteia. La sinodul al IV-lea ecumenic, ținut la Calcedon în anul 451, s-a recunoscut oficial, prin canonul al 4-lea, ceea ce era deja o stare de fapt, și anume că episcopul de Constantinopol are autoritate de a hirotoni mitropoliți în trei dioceze civile (Pontus, Asia și Tracia), ca și pe episcopii scaunelor din teritoriile barbare. Kelly¹⁹⁹ presupune că Ioan a avut un rol însemnat la răspândirea jurisdicției și a autorității episcopului de Constantinopol asupra unui teritoriu atât de mare. Afirmația lui Teodoreț²⁰⁰, potrivit căreia Ioan avea jurisdicție efectivă asupra a șase provincii din Tracia, unsprezece din Asia și unsprezece din Pontus, nu se justifică din punct de vedere canonic, primatul de onoare al episcopului de Constantinopol, stipulat la Sinodul II ecumenic, neatrăgând asupra lui și o jurisdicție efectivă asupra altor episcopii, însă Ioan nu va ezita să intervină în afacerile altor biserici, atunci când va fi solicitat să facă acest lucru.

Într-un articol despre grija pastorală în Antichitatea Tânără, Wendy Mayer²⁰¹ a rezumat astfel sarcinile care îi revineau unui episcop creștin, grupându-le în următoarele categorii:

- a) învățare (predică, cateheză și instrucție privată);
- b) instrucțiune pentru viața zilnică (sfaturi, mărturisire);
- c) misiune (convertirea păgânilor și a ereticilor, păstrarea învățăturii ortodoxe);
- d) administrație (*audientia episcopalis*);
- e) mijlocire/ intercesiune (rugăciune, răscumpărarea captivilor);
- f) aplicarea formelor ritualizate de grijă pastorală (penitență, botez);
- g) asistență socială.

¹⁹⁹ Kelly, *op. cit.*, p. 129.

²⁰⁰ Teodoreț, *HE*, 5, 28.

²⁰¹ Vezi Wendy Mayer, „Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishops at Antioch”, în *VC* vol. 55, vol. 1 (2001), p. 60.

Nu este scopul nostru aici să dezvoltăm și de detaliem aceste categorii și să le aplicăm la întreaga activitate a lui Ioan, pentru a vedea dacă sau în ce măsură s-a achitat de ele în calitatea sa de episcop al Constantinopolului. Ceea ce trebuie, totuși, să anticipăm încă de acum este faptul că toate acțiunile pe care Ioan le-a întreprins, și dintre care multe au dus la conflicte deschise sau mocnite cu reprezentanți ai puterii imperiale sau ai autorității ecclastice, pot să fie văzute ca reprezentând aspecte tocmai ale acestei griji pastorale.

Ajuns în capitală, Ioan Gură de Aur a găsit aici o puternică minoritate ariană care, deși fusese privată de Teodosie cel Mare²⁰² de toate Bisericile sale din interiorul cetății, ținea încă slujbe regulate dincolo de zidurile ei²⁰³. În ajunul duminicilor și al sărbătorilor, această comunitate ariană se aduna și cânta antifonic, toată noaptea, imnuri ariene. Când se lumina de ziua, arienii treceau prin mijlocul cetății cântând, apoi ieșeau pe una dintre porți și se îndreptau spre biserică lor, unde oficiau Sf. Liturghie. În aceste imnuri pe care le cântau, ei nu numai că își proclamau erezia, dar și luau în derâdere învățătura ortodoxă, întrebând ironic: „Unde sunt aceia care afirmă că cele trei persoane sunt doar o singură putere”²⁰⁴?

Pentru a contracara procesiunile ariene și a încerca să anuleze prozelitismul implicit pe care aceste procesiuni îl antrenau, Sf. Ioan organizează, la rândul său, procesiuni nocturne ortodoxe, în care participanții proclamau, tot antifonic, crezul de la Niceea. Străduindu-se ca aceste procesiuni să fie mai elaborate și mai spectaculoase decât cele ariene, Ioan a obținut și sprijinul împărătesei Eudoxia, care a donat mari cruci de argint și care i l-a împrumutat lui Ioan pe eunucul Brison, un muzician renomă, care să conducă corurile. Înfuriați de contraofensiva ortodoxă, arienii au ajuns, într-o noapte, să intre în conflict cu partida ortodoxă, rezultând victime de ambele părți. Consecința pe plan legal a

²⁰² *Codex Theodosianus XVI*, 5, 6.

²⁰³ Socrates, *HE*, 6, 8; Sozomen, *HE*, 8, 8; J.N. D. Kelly, *op. cit.* p. 138.

²⁰⁴ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 138.

acestui incident a fost aceea că autoritatea imperială a emis un decret prin care s-a interzis arienilor orice procesiune publică nocturnă; cât privește pe ortodocși, Sozomen spune că procesiunile lor nocturne au continuat să se țină până în zilele lui, adică prin anii 440²⁰⁵. Nu se menționează nicăieri faptul că Ioan Gură de Aur ar fi avut vreo implicare în emiterea acestui decret.

O importanță considerabilă a acordat Sf. Ioan luptei împotriva păgânismului, mai exact împotriva acelor locuri (temple, teatre, hipodromuri) care promovau încă, la scară largă, păgânismul, și exercitau o influență puternică asupra creștinilor. În calitatea sa de episcop al capitalei, Ioan s-a simțit responsabil să se ocupe de închiderea templelor încă în folosință din Gaza, port de pe coasta Palestinei, ca mai apoi să fie complet distruse (inclusiv templul *Marneion*, închinat lui Marnas, corespondentul cretan al lui Zeus), și de așezarea unor misionari în acele locuri. În cartea biografică închinată lui Porfirius de Gaza (395-420), diaconul Marc spune că a fost trimis de episcopul său la Constantinopol în 398 pentru a-l ruga pe împărat să închidă templele, și că avea de înmânat o scrisoare și episcopului Ioan²⁰⁶. Ioan, la rândul său, i-a arătat această scrisoare lui Eutropius, iar rezultatul a fost emiterea unui edict prin care se poruncea închiderea templelor. Câțiva ani după aceea, Ioan a aflat cu surprindere că *Marneionul* încă funcționa, de aceea s-a străduit să obțină un alt edict, pe care l-a și obținut, prin care se poruncea distrugerea completă a lui. Potrivit lui Teodoret²⁰⁷, Ioan a trimis și câțiva călugări în Gaza pentru a se ocupa și ei, îndeaproape, de această problemă.

Pe tărâm misionar, Ioan s-a îngrijit îndeosebi de misiunea în rândul goților. Aceștia erau fie deja creștini, fie păgâni, însă creștinismul lor era arian, căci încreștinătorul lor, episcopul got Ulfila (311-383) a fost hirotonit când „ortodoxia” Imperiului era arianismul. În ciuda misiunii

²⁰⁵ Sozomen, *HE*, 8, 8.

²⁰⁶ Kelly, *op. cit.*, p. 142.

²⁰⁷ Teodoret, *HE*, 5, 29.

asidue a lui Ulfila, majoritatea goților de la Nord de Dunăre a rămas păgână, însă când împăratul Valens le-a îngăduit să se stabilească și la Sud de Dunăre, în 376, o condiție obligatorie pentru aceasta a fost încreștinarea lor, din nou în forma ariană, profesată de împărat. Ioan a găsit în Constantinopol și o mică comunitate gotă ortodoxă, căreia i-a încredințat o biserică în interiorul zidurilor cetății, hirotonindu-le preoți, diaconi și citeți care să oficieze în limba gotă. El însuși le predica din când în când, și până în zilele noastre se păstrează una din aceste omilii²⁰⁸. Pentru goții nomazi de la Dunărea de Jos, Ioan a trimis misionari, probabil călugări, care să le vestească creștinismul în forma sa ortodoxă²⁰⁹.

Evenimente politice nu tocmai fericite – atât seculare, cât și ecclaziastice – s-au amestecat în mod direct cu datoriile obișnuite ale lui Ioan. În anul 400, Ioan a fost nevoit de două ori să își suspende toate celelalte activități și să părăsească capitala imperiului (mai întâi plecând la Calcedon, apoi în Tracia), pentru a negocia cu generalul got Gainas soarta prizonierilor politici Saturninus (general de rang înalt), contele Ioan (despre care zvonurile spuneau că ar fi amantul împărătesei Eudoxia) și Aurelianus (ex-consul în 383)²¹⁰. Gainas intrase în Constantinopol pe la sfârșitul lunii aprilie a anului 400²¹¹ cu 35.000 de goți, astfel că reprezenta o putere în capitala Imperiului de Răsărit, iar după înlăturarea eunucului Eutropius, pusă la cale tot de el, împreună cu Tribigild, ajunsese să controleze în mod efectiv guvernarea²¹². Singura mărturie directă despre negocierea pe care Ioan Gură de Aur ar fi purtat-o cu Gainas pentru cei trei prizonieri o avem de la el însuși, și anume o

²⁰⁸ *Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat* (PG 63, 499-511).

²⁰⁹ Teodoret, *HE*, 5, 31.

²¹⁰ Pe larg vezi Kelly, *op. cit.*, pp. 151-162.

²¹¹ *Ibidem*, p. 156, care citează cronologia stabilită de G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1984.

²¹² Kelly, *op. cit.*, p. 156.

omilie pe care a rostit-o la întoarcerea sa în capitală²¹³. În începutul acestei predici, Ioan se scuză în fața comunității pentru lipsa sa, însă o justifică prin faptul că el „este părintele tuturor”, de aceea a trebuit să se îngrijească de cei din turmă care se aflau în nevoie și deznădejde. Intervenția lui Ioan s-a dovedit salutară, de vreme ce Gainas s-a mulțumit doar cu trimiterea prizonierilor în exil, deși inițial voise să îi ucidă²¹⁴.

Odată intrat în Constantinopol, Gainas nu a dorit să răstoarne regimul existent, ci doar să își asigure și să își întărească propria sa poziție, să dobândească un rol conducător aidoma celui pe care îl avea un alt general barbar, Stilicho, în partea de apus a Imperiului. Că este aşa, o dovedește și maniera în care s-a adresat împăratului, din această poziție de „conducător efectiv al capitalei”, atunci când i-a cerut acestuia să îi cedeze o biserică din interiorul zidurilor pentru comunitatea sa ariană. Argumentul adus de got era acela că nu se cuvenea ca un mare general să iasă dincolo de zidurile cetății pentru a participa la slujbele divine, aşa cum era stipulat prin legislația teodosiană referitor la comunitățile ariene. Socrates²¹⁵ menționează în treacăt acest episod, însă Sozomen²¹⁶ și Teodoret²¹⁷ îl consemnează în detaliu. Arcadius, înfricoșat de ceea ce ar fi putut face goții, în caz că nu ar fi răspuns afirmativ la această cerere, a fost tentat să îi cedeze lui Gainas o biserică în interiorul zidurilor cetății și i-a cerut și lui Ioan concursul în această problemă. Indignat de cererea generalului got, Ioan a refuzat categoric și i-a cerut lui Arcadius să îi mijlocească o întâlnire cu Gainas. Aflându-se față în față, generalul got a repetat cererea sa, la care Ioan a răspuns că împăratul, mărturisind adevărata credință, nu poate să acționeze în acest mod sacrileg. Gainas a ripostat, afirmând că și el e credincios și că

²¹³ *Homilia cum Saturninus et Aurelianu acti essent in exilium* (PG 52, 413-420).

²¹⁴ Zosimus, *op. cit.*, 5, 18.

²¹⁵ Socrates, *HE*, 6, 6.

²¹⁶ Sozomen, *HE*, 8, 4.

²¹⁷ Teodoret, *HE*, 5, 32.

are nevoie de o casă de rugăciune, la care Ioan i-a replicat că orice biserică din interiorul cetății îi este deschisă. O nouă ripostă a venit de la Gainas, afirmând că nici una dintre bisericile din cetate nu îi este de folos, de vreme ce el aparține altei „confesiuni”, aceleia care nu mărturisește crezul niceean. Pe de altă parte, lunga sa slujire în armata imperială și marile servicii pe care el le-a adus Imperiului îi îndreptătesc cererea. Pentru toate aceste servicii, i-a răspuns Ioan, i s-a răsplătit cum se cuvine și din belșug. Întorcându-se apoi spre împărat, care era de față, Ioan i-a spus că mai bine ar renunța la tron decât să înmâneze o biserică necredincioșilor.

Deși nu o spune explicit, Teodoret pare să sugereze faptul că intervenția lui Ioan a fost încununată de succes. Gainas a fost redus la tăcere și în cele din urmă a renunțat la cererea sa. Vestea succesului lui Ioan s-a răspândit foarte repede în întreaga cetate. Se pare că declinul generalului Gainas a început chiar cu această înfrângere în fața lui Ioan. Socrates²¹⁸ și Sozomen²¹⁹ menționează o tentativă eşuată a goților arieni de a jefui casele de bani ale bancherilor și chiar de a incendia palatul imperial, jaf comandat chiar de Gainas, în încercarea sa disperată de a-și restabili poziția. E sigur, însă, că ura populației constantinopolitane față de această armată de goți creștea tot mai mult, și se va manifesta la scurt timp după acestea.

În luna iulie a aceluiași an (400), Gainas a părăsit capitala sub un pretext ciudat, dacă este să dăm crezare lui Socrates și lui Sozomen²²⁰: generalul got era stăpânit de un demon și plecase la Hebdomon, aflat la vreo 10 km depărtare de capitală, pentru a se ruga capului Sf. Ioan Botezătorul, care se afla în marea biserică de acolo. De fapt, ceea ce voia să facă era să își regrupeze trupele, parte risipite, parte incontrolabile după confruntarea pierdută pe care o avusese cu Ioan²²¹. Se pare că

²¹⁸ Socrates, *HE*, 6, 6.

²¹⁹ Sozomen, *HE*, 8, 4.

²²⁰ Socrates, *HE*, 6, 6; Sozomen, *HE*, 8, 4.

²²¹ Kelly, *op. cit.*, p. 159.

ordinul dat către trupele sale din Constantinopol a fost rău înțeles sau nesocotit, însă ceea ce este cert este faptul că această retragere de trupe nu a trecut neobservată de cetățenii capitalei, mai ales că, în retragerea lor, soldații nu conteneau să se dedea jafurilor. În această confuzie s-au iscat incidente violente între soldați și cetăteni, porțile cetății au fost închise, iar barbarii îngroziți, în număr de vreo 7000, s-au baricadat într-o biserică pe care Ioan le-a dăruit-o pentru slujbele ortodoxe, sperând să găsească aici protecție în virtutea dreptului de azil. Împăratul a poruncit, însă, ca biserică să fie distrusă și goții uciși. Ca urmare, acoperișul Bisericii a fost smuls, iar cetățenii au aruncat torțe aprinse asupra celor adăpostiți acolo; aceștia au murit fie arși de vii, fie uciși cu pietre²²².

De la această dată până la evenimentele care vor duce la declinul lui Ioan, poziția acestuia s-a întărit considerabil, fiind mai influentă ca niciodată. Să reținem, însă, faptul că interesul lui Ioan în toată această afacere a fost unul pur religios, el nu a avut niciodată în intenție să se erijeze în vreun conducător politic al maselor din Constantinopol împotriva ocupantului got, pe care acestea îl urau²²³. Ioan a fost, în general, bine dispus față de goți, de la care ar fi vrut doar convertirea lor la crezul niceean, la ortodoxie. Zosimus ne spune că „adevărații creștini din Constantinopol (între care, cu siguranță, și Ioan) au percepuit arderea bisericii și masacrarea goților ca un „imens sacrilegiu”²²⁴.

Măcelărirea goților din capitală nu a însemnat, însă, sfârșitul grijilor pentru cetățenii Constantinopolului, care erau încă îngroziți la gândul că generalul Gainas va asedia din nou capitala, căci avea încă destule trupe cu el; echipa era cu atât mai mare, cu cât capitala nu avea la rândul ei o armată care să o confrunte pe cea a lui Gainas. În cele din urmă, potrivit lui Teodoreț²²⁵, curtea imperială a hotărât să îl trimite

²²² Socrates, *HE* 6, 6; Sozomen, *HE* 8, 4; Zosimus, *op. cit.*, 5, 19.

²²³ Aceasta este ipoteza lansată de S. Mazzarino, *Stilicone*, Roma, 1942, pp. 215-216, apud Kelly, *op. cit.*, p. 159. Nu am avut prilejul să consultăm personal această lucrare.

²²⁴ Zosimus, *op. cit.* 5, 19.

²²⁵ Teodoreț, *HE* 5, 32-33.

iarăși pe Ioan, în calitate de ambasador al cetății, în Tracia, unde se afla Gainas, pentru a negocia cu el. Auzind de venirea lui Ioan, generalul got i-a ieșit în întâmpinare, l-a tratat cu deosebit respect și chiar l-a implorat să-i binecuvânteze copiii. Acest lucru ilustrează poziția pe care se afla Ioan în acele vremuri, atât în raport cu curtea imperială, cât și cu goții. Tratativele duse de Ioan au eşuat, însă, dar nu peste multă vreme, Gainas avea să se confrunte cu hunii conduși de Uldin, căpetenia lor, și să fie ucis. Uldin i-a trimis lui Arcadius capul lui Gainas în dar, care a fost purtat în paradă pe străzile Constantinopolului, la începutul lui 401²²⁶.

II.10. Episcopul Ioan în Asia

Începând cu luna aprilie a anului 400, Ioan s-a văzut implicat într-o nouă afacere, de data aceasta ecclaziastică, afacere care avea să-i ocupe doi ani întregi și care, prin natura ei, l-a determinat să treacă dincolo de jurisdicția sa: este vorba de intervenția lui în Asia. Sursa principală pentru acest episod este Palladius²²⁷, martor ocular al acestei călătorii. El ne relatează că, într-o dimineață, înainte de Sf. Liturghie, Ioan era împreună cu circa 22 de episcopi din provincia Asia, conduși de Antoninus, mitropolitul Efesului, capitala acestei provincii. La un moment dat, Eusebius, episcop de Valentinopolis, a înaintat un dosar plin de acuzații la adresa lui Antoninus. Fiindcă Eusebius nu putea fi stăpânit, Ioan l-a rugat pe episcopul Paul de Heracleia să medieze conflictul dintre cei doi, iar el împreună cu ceilalți episcopi au plecat în biserică cea mare pentru a săvârși Sf. Liturghie. Eusebius, însă, a năvălit puțin timp după aceea în biserică și, sub privirile multimii, i-a înmânat lui Ioan o copie a dosarului cu acuze. Mâhnindu-se peste măsură, Ioan a părăsit adunarea după citirea Evangheliei, nesimțindu-se în stare să săvârșească el însuși Euharistia. După ce Sf. Liturghie a luat sfârșit,

²²⁶ Pentru detalii vezi Kelly, *op. cit.* pp. 161-162.

²²⁷ Palladius, *Dial.* 13-16.

episcopii prezenți s-au adunat iarăși în sinod și l-au audiat pe Eusebius. Acuzele aduse de acesta împotriva lui Antoninus erau următoarele:

- că a topit vasele sfinte și că a dat argintul fiului său;
- că a luat plăci de marmură din baptizeriul bisericii și le-a folosit în interes propriu, pentru băile sale;
- că a decorat sala sa de mese cu coloane de marmură pe care le-a găsit în biserici;
- că a păstrat în serviciul său un slujitor care a fost găsit vinovat de crimă;
- că a vândut proprietăți lăsate prin testament bisericii și și-a însușit banii;
- că și-a luat înapoi soția de care se despărțise când a fost hirotonit episcop și că, astfel, și-a reluat viața sexuală;
- că a cerut bani pentru a hirotoni episcopi, și că cei care sunt complicii lui, care au plătit acești bani, se află acum printre episcopii prezenți în sală.

Antoninus și cei pe care Eusebius i-a acuzat de simonie au fost întrebați personal dacă este adevărat ceea ce se spune, însă aceștia au negat vehement. Și pentru că Eusebius, în ciuda asigurărilor date, nu a putut aduce dovezi de necontestat, Ioan și-a exprimat hotărârea de a pleca el însuși în Asia pentru a face o anchetă. Este important de subliniat că nimeni nu s-a opus unei astfel de hotărâri, pentru că ar fi socotit-o greșită din punct de vedere canonic. Antoninus, speriat de perspectiva unei asemenea călătorii, l-a rugat pe un prieten de-al său, influent la curte, să intervină pe lângă împărat pentru a-l împiedica pe Ioan să părăsească Constantinopolul. Ioan, ne spune Palladius²²⁸, a primit un ordin clar din partea curții imperiale să nu părăsească capitala; motivul pentru care împăratul a emis un astfel de ordin îl constituia pericolul pe care îl reprezenta Gainas, care tocmai campase cu armata sa la Calcedon. Ioan a trebuit să negocieze cu generalul got în privința ostaticilor acestuia, astfel că, pe moment, a trebuit să își amâne

²²⁸ *Ibidem* 14.

plecarea. Însă fiindcă dorea să se ocupe și de această problemă, Ioan i-a adunat iarăși pe episcopii prezenți și împreună au hotărât ca în locul lui să fie trimiși trei dintre aceștia, pentru a face o anchetă, respectiv Sinclarius de Traianopolis (din Tracia), Hesychius din Parion (Helespont) și Palladius de Hellenopolis (Bithynia). Ei urmău să facă ancheta într-un mic orășel de la poalele munților Tmolos, numit Hupaipa, pe drumul ce leagă Efesul de Sardes. Oricine era convocat să apară pentru a fi interogat și nu venea într-un răstimp de două luni era pasibil de excomunicare. Lucrurile au tărăgănat, însă, și nu au ajuns la nici un rezultat, din lipsă de probe²²⁹.

Din *Vita Porphyrii*²³⁰ aflăm că tot în această perioadă, respectiv în 401, Porfirius din Gaza i-a făcut o vizită lui Ioan la Constantinopol. După cum am menționat mai sus, Porfirius a reușit să obțină în 398, cu ajutorul intervenției lui Ioan, un edict imperial de închidere a templelor păgâne din Gaza. Totuși Marneion-ul, cel mai important, scăpase acestui edict și continua să funcționeze. De aceea Porfirius, împreună cu diaconul Marc și cu episcopul Ioan de Cezarea au plecat la Constantinopol, pentru a cere personal împăratului ajutorul în această problemă. Ajuns aici, Porfirius a cerut și sprijinul lui Ioan Gură de Aur, însă acesta i-a replicat că nu îi poate fi de mare ajutor, deoarece nu este în termeni buni cu împăratul, el fiind atațat de Eudoxia împotriva lui, ca urmare a reproșului lui Ioan adresat acesteia în urma răpirii unei proprietăți²³¹. Porfirius s-a adresat atunci lui Amantius, unul dintre principaliii eunuci

²²⁹ Vezi Kelly, *op. cit.*, pp. 165-166.

²³⁰ *Vita Porphyrii* cap. 32-54, apud Kelly, *op. cit.* p. 168.

²³¹ Chiar dacă informația este adeverată, relațiile lui Ioan cu curtea imperială urmău în scurt timp să se amelioreze, căci nu trebuie uitat că, nu mult după aceasta, Ioan a plecat în Asia, pentru a interveni în problemele ecclastice ale acestei dioceze, or acest lucru nu s-ar fi putut face fără sprijinul complet al palatului imperial. Așa cum semnalează și J. H. G. W. Liebeschuetz („The Fall of John Chrysostom” în idem, *From Diocletian to the Arab Conquest: Change in the Late Roman Empire*, Cedric Chivers Ltd., Bristol, 1996, p. 4), la momentul la care Porfirius venise la Constantinopol pentru ajutor, capitala se confrunta cu situații mult mai grave și mai urgente (Gainas își conducea armata prin Tracia), iar Ioan petrecuse mult timp departe de capitală, negociind cu generalul got (cf. Ioan Gură de Aur, *Homilia cum Saturninus et Aurelius acti essent in exilium*, PG 52, 414-420).

ai Eudoxiei, creștin și cu mare influență asupra acesteia. El l-a ajutat pe Porfirius să intre la Eudoxia iar aceasta, în cele din urmă, i-a promis să îi împlinească doleanțele, ceea ce s-a și întâmplat în anul următor, 402²³².

La sfârșitul lui 401, vestea morții mitropolitului Efesului, Antoninus, a ajuns la Constantinopol, iar clerul din Asia Mică l-a rugat stăruitor pe Ioan să plece acolo pentru a asista la alegerea noului mitropolit și pentru a face ordine în această provincie în care mulți primiseră preoția în schimbul banilor. Dar pentru că ceremonia botezării fiului familiei imperiale, Teodosie al II-lea, era deja planificată pentru data de 6 ianuarie, Ioan a trebuit să își amâne plecarea până după acest mare eveniment²³³. Plecând, Ioan a lăsat administrarea episcopiei pe seama arhidiaconului său Serapion, iar sarcina de a predica i-a încredințat-o episcopului sirian Severian de Cabala, care va deveni ulterior unul dintre dușmanii lui Ioan²³⁴.

Ajuns la Efes, Ioan și-a început activitatea pentru care venise cu aceeași hotărâre și promptitudine pe care le dovedise și în Constantinopol. Mai întâi s-a pus problema alegerii unui nou mitropolit în locul lui Antoninus; de aceea, Ioan a convocat episcopii din Lidia, Asia și Caria, cele mai vestice provincii dintre cele 11 care alcătuiau această dioceză civilă, singurele care erau sub jurisdicția directă a scaunului mitropolitan din Efes. Ajungându-se la un impas din pricina ambicioilor celor care aspirau la acest scaun, Ioan a propus spre hirotonire un străin, în persoana unui cipriot pe nume Heraclides, ucenic al lui Evagrie Ponticul, ulterior diacon în Constantinopol²³⁵. Această situație, de a fi fost ucenicul lui Evagrie, exponentul cel mai de seamă al spiritualității originiste, avea să îi aducă lui Heraclides multe necazuri câteva luni după această alegere. Încă de la început, propunerea lui Ioan, care în

²³² Kelly, *op. cit.*, p. 169.

²³³ *Ibidem*, p. 172-173.

²³⁴ Mayer și Allan, *op. cit.*, p. 9.

²³⁵ Sozomen, *HE*, 8, 6;

final a dus și la alegerea²³⁶ acestuia, nu a fost pe placul poporului, dezlănțuind proteste, chiar și o răscoală, potrivit lui Socrates²³⁷, fapte care l-au determinat pe Ioan să își prelungească șederea în Efes mai mult decât plănuise inițial.

Succesorul lui Antoninus fiind asigurat, Ioan a trecut la a doua problemă pentru care venise la Efes, respectiv acuzele de simonie pe care Eusebius le adusese la adresa lui Antoninus. Deși acesta era mort, cei pe care el îi hirotonise (în număr de 6) erau încă în funcțiile lor, ba chiar printre sinodalii care îl aleseră pe Heraclides. Inițial, aceștia au negat categoric acuzația, însă ulterior, datorită depozițiilor celor care, de data aceasta, au apărut să dea mărturie, ei și-au recunoscut vina. Motivația pe care au adus-o și care i-a împins să facă acest lucru era următoarea: înainte de a fi hirotoniți, ei fuseseră membri în consiliile locale, supuși împovărătoarelor taxe municipale. Legislația în vigoare, care urca până la Constantin cel Mare, stipula că puteau fi scuțiți de aceste taxe, dacă erau hirotoniți episcopi²³⁸. Neluând în seamă o lege recentă care interzicea membrilor consiliilor locale să fie hirotoniți²³⁹, ei au considerat hirotonia ca o formă inofensivă de a dobândi scutirea de taxe, de aceea au apelat la Antoninus, plătindu-l pentru a le face acest serviciu. Fiind acum demascați, ei cereau sau să fie lăsați să rămână în această treaptă ierarhică, sau să le fie returnați banii pe care îi plătiseră.

Este surprinzător faptul că Ioan a acționat în acest caz cu deosebită blândețe. Cei șase vinovați urmau să fie privați de demnitatea episcopală, însă li se îngăduia să asiste la slujbele divine și să se împărtășească din altar; banii pe care i-au dat pentru a primi hirotonia urmau să le fie returnați. Mai surprinzător, însă, a fost faptul că Ioan și-a asumat sarcina de a interveni pe lângă împărat pentru ca aceștia să fie scuțiți atât de calitatea de membru în consiliile locale, cât și de impozitele

²³⁶ Este semnificativ faptul că Palladius trece această alegere sub tăcere.

²³⁷ Socrates, *HE*, 6, 11, este singurul care menționează răscoala și prelungirea șederii lui Ioan.

²³⁸ *Codex Theodosianus XVI*, 2, 2 (21 oct. 319); cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 10, 7.

²³⁹ *Codex Theodosianus IX*, 45, 3 (27 iulie 398).

ce le revineau ca urmare a acestei calități, fapt care demonstrează că Ioan acționa în această chestiune având sprijinul absolut al curții imperiale, adică, la acea dată, era în relații foarte bune cu aceasta²⁴⁰.

În locul acestora au fost hirotoniți alți șase episcopi, examinați și aprobați de Ioan însuși, după cum ne informează Palladius: toți duceau o viață exemplară și erau în întregime dedicați celibatului²⁴¹. Apoi, potrivit lui Sozomen²⁴², Ioan a mai depus încă alți 13 episcopi tot din cauza simoniei, „unii din Licia și din Frigia, alții din Asia”. Înainte de a se reîntoarce în Constantinopol, Ioan a mai întreprins o acțiune, consemnată de Socrates²⁴³, și anume confiscarea a numeroase bisericici aparținând novațienilor, quartodecimanilor și altor eretici și predarea lor ortodocșilor. Dacă la Constantinopol, Ioan nu a putut acționa în acest fel față de novațieni, dat fiind faptul că erau o comunitate destul de puternică, iar episcopul lor, Sisinnius, o figură populară, în bune relații cu cercurile de la curte, aici el a putut să confiște bisericile lor²⁴⁴, acționând la fel cum a acționat peste tot, neavând în intenție altceva decât binele Bisericii care mărturisea ortodoxia niceeană. Pe de altă parte, însă, acționând astfel, Ioan a provocat nemulțumire în rândul novațienilor din Constantinopol, care au protestat în frunte cu Sisinnius. Când Ioan va fi depus, unele voci vor mărturisi că și-a meritat această soartă tocmai datorită acțiunilor întreprinse de el în Asia Mică.

Drumul de întoarcere în capitală a fost făcut în întregime pe uscat. Ajuns în Nicomidia, capitala Bitiniei și a diocezei civile Pontica, Ioan l-a depus aici pe episcopul locului, Gerontius²⁴⁵. Acesta fusese diacon la Milan, în slujba marelui Ambrozie. Ca urmare a unor

²⁴⁰ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 176.

²⁴¹ Palladius, *Dial.* 15.

²⁴² Sozomen, *HE*, 8, 6.

²⁴³ Socrates, *HE*, 6, 11.

²⁴⁴ Baur, *op. cit.*, vol. 2, p. 150, se îndoiește că Ioan a putut face acest lucru, dat fiind faptul că o lege a lui Teodosie cel Mare încă îi proteja. Kelly (*op. cit.*, p. 177), pe de altă parte, argumentează că această lege a lui Teodosie se clătina deja, căci în 423, Teodosie II va da o lege (*Codex Theodosianus* XVI, 5, 59) care îi va așeza pe novațieni în rândul ereticilor.

²⁴⁵ Sozomen, *HE*, 8, 6 este singurul care menționează acest episod.

probleme disciplinare, Ambrozie i-a dat canon un an de zile de retragere penitencială. Nesupunându-se acestuia, Gerontius a plecat la Constantinopol unde, datorită performanțelor sale medicale, manierelor sale sociale și ușurinței de a vorbi în public, s-a făcut agreabil tuturor și în scurt timp a fost hirotonit episcop de Nicomidia. Deși Ambrozie a făcut apel la predecesorul lui Ioan, Nectarie, să îl depună pe acesta, apelul său a rămas fără rezultat, pentru că populația din Nicomidia s-a împotravit. În locul lui Gerontius, Ioan l-a hirotonit pe Pansofius, un om bland și drept, odinioară tutore al împărătesei Eudoxia.

Depunerea lui Gerontius și hirotonirea lui Pansofius au avut, însă, urmări neplăcute și surprinzătoare pentru Ioan în rândul populației din Nicomidia, care au primit această hirotonie cu „un amestec de aversiune și teamă”, după spusele lui Sozomen²⁴⁶. Gerontius era un episcop foarte popular, mai ales că și-a pus aptitudinile sale medicale la dispoziția atât a bogăților, cât și a săracilor. În Nicomidia au avut loc demonstrații și revolte, iar delegații de protest au fost trimise la Constantinopol. Toti îl cereau pe Gerontius înapoi. Însă Ioan a rămas nestrămutat în hotărârea sa.

Intervenția lui Ioan în Asia este, potrivit lui Kelly, a cărui poziție se fundamentează pe cea a lui Batiffol²⁴⁷, în perfectă concordanță cu canoanele 2 și 3 ale Sinodului de la Constantinopol din 381. Este adevărat că Asia se afla dincolo de jurisdicția sa, însă Ioan a fost implorat de episcopii acestei regiuni să intervină în această chestiune. Ceea ce este discutabil, din punct de vedere strict canonic și juridic, este acțiunea sa anterioară, când a trimis acea comisie de trei episcopi pentru a face o anchetă asupra lui Antoninus, ca și depunerea lui Gerontius.

²⁴⁶ Sozomen, *HE*, 8, 6.

²⁴⁷ Pierre Batiffol, *Le siège apostolique (359-451)*, Paris, 1924, p. 291 și 296. Liebeschuetz („The fall...” în idem, *op. cit.*, art. IV, pag. 5) remarcă pe bună dreptate că, în ciuda canoanelor Sinodului din Constantinopol din 381, prin care episcopului capitalei i se acorda „primatul de onoare” imediat după cel al episcopului Romei, acesta nu avea o jurisdicție regulată și recunoscută unanim nici asupra episcopilor Traciei, dioceza din care făcea parte Constantinopolul, cu atât mai puțin asupra diocezei Asiei (cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, pp. 458-459).

Nicomidia era un scaun mitropolitan în dioceza civilă Pontica, iar Ioan a acționat aici ca și cum ar fi avut jurisdicție asupra ei.

Dincolo de acest aspect juridic strâmt, acțiunea lui Ioan în aceste dioceze ne dovedește faptul că instituțiile bisericești, ca și legea bisericească, erau la acea vreme în dezvoltare, încă incomplet organizate sau formulate, fapt care a permis aceste „imixtiuni” ale lui Ioan. Mai departe, sinodul permanent de la Constantinopol era el însuși un organ în formare, cu un statut încă nedefinit, dar cu o viitoare influență mare în Imperiul Bizantin. Se prea poate ca Ioan, prin imixtiunea sa în celealte dioceze, să fi contribuit în mare măsură la creșterea influenței acestui sinod, mai ales că avea și susținerea curții imperiale, fapt care explică trecerea cu vederea a tuturor incidentelor provocate de depunerea lui Gerontius. Dar mai presus de toate, aceste imixtiuni ale lui Ioan au dus la creșterea considerabilă a influenței și a autorității scaunului de la Constantinopol. Din această perspectivă, nu este surprinzător faptul că o jumătate de secol mai târziu, la Sinodul al IV-lea Ecumenic din 451 de la Calcedon, canonul 28 va stipula că episcopul Noii Rome va hirotoni de acum înainte pe toți mitropoliții din cele trei mari dioceze civile: Tracia, Pontica și Asia²⁴⁸.

Pe de altă parte, însă, imixtiunea lui Ioan în treburile eclesiastice ale altel dioceze a provocat disprețul și chiar ura multor episcopi și preoți din celealte dioceze, care nu vedeaau cu ochi buni lărgirea sferei de influență a episcopului capitalei. Atâtă vreme cât Ioan avea sprijinul curții imperiale, acest lucru nu trebuia să-l îngrijoreze; însă odată acest sprijin pierdut, aversiunea creată împotriva lui s-a dovedit fatală, căci hotărârea episcopilor adunați în sinod (și care nu va fi una favorabilă lui Ioan, după cum vom vedea) era cea care indica acțiunea de urmat din partea autorității imperiale în cazul unui episcop acuzat și judecat.

²⁴⁸ Acest aliniat rezumă concluziile lui Kelly, *op. cit.*, pp. 179-180.

II.11. Constantinopolul în lipsa lui Ioan

Pe tot parcursul şederii sale în provincia Asia, Ioan primea regulat informaţii de la diaconul său, Serapion, despre situaţia din Constantinopol. Ceea ce îl îngrijora tot mai mult erau ştirile referitoare la Severian de Gabala, episcopul pe care Ioan îl însărcinase cu predica. Se pare că, în lipsa lui, Severian a încercat să îşi consolideze poziţia în capitală, atât în relaţie cu curtea imperială, cât şi cu cercurile influente laice şi ecclaziastice. Chiar dacă informaţiile lui Serapion ar fi părtinatoare, cert este că absenţa atât de îndelungată a lui Ioan din capitală a fost în detrimentul său. Severian de Gabala era un caracter complet diferit de Ioan, abil, ambiţios, dornic să stabilească relaţii cordiale cu cei de la curte. Pe de altă parte, cercurile deja ostile lui Ioan din capitală au profitat, de asemenea, de absenţa îndelungată a acestuia, pentru a organiza un fel de opoziţie împotriva lui.

Încă de la plecarea lui Ioan în provincia Asia, au început să existe tensiuni între diaconul credincios al acestuia, Serapion, şi episcopul Severian de Gabala. Serapion era convins de intenţiile de subminare pe care Severian le nutrea faţă de Ioan. Conflictul dintre cei doi avea să izbucnească şi în public, într-un incident pe care îl cunoaştem din relatarea lui Socrates²⁴⁹. Într-o zi, Severian trecuse pe lângă Serapion, care şedea, fără ca acesta din urmă să se ridice, aşa cum cerea rânduiala. Fie că pur şi simplu nu îl observase, fie că îl observase, dar nu voise să se ridice în mod deliberat, ca o formă de dispreţ, cert este că Severian a interpretat imediat acest incident ca pe o lipsă de respect şi ar fi exclamat: „Dacă Serapion moare creştin, atunci Hristos nu S-a întrupat”.

Aceasta era starea tensionată dintre cei doi la revenirea lui Ioan în capitală. Potrivit lui Sorates, Serapion l-a înştiinţat pe Ioan despre acest mic incident, însă nu i-a reprodus întreaga afirmaţie a lui Severian,

²⁴⁹ Socrates, *HE*, 6, 11 (PG 67, 696-700).

ci doar cea de-a doua parte: „Hristos nu S-a întrupat”, prin aceasta acuzându-l de erzie. Mai mult, se pare că a și adus martori care au jurat că acesta stau lucrurile. Auzind acestea, Ioan nu a mai făcut nici o anchetă privitoare la veridicitatea celor aflate – lucru care, probabil, arată încrederea de care Serapion se bucura din partea lui Ioan²⁵⁰ – ci a cerut ca Severian să părăsească cât mai repede capitala, din pricina obrăzniciei și a blasfemiei față de Dumnezeu, de care a dat dovadă²⁵¹.

Într-o ediție anterioară a istoriei sale²⁵², Socrates omite ieșirea violentă a lui Severian, însă afirmă că Severian l-ar fi demis pe Serapion din treapta de diacon și l-ar fi respins de la comuniune. După întoarcerea lui Ioan, acesta nu l-ar fi alungat pur și simplu pe Severian din capitală, ci ar fi instituit o anchetă pentru a cerceta comportamentul lui Serapion, pe care, într-un final, l-ar fi găsit nevinovat față de acuzația de lipsă intenționată de respect. Însă pentru a-l împăca pe Severian, Ioan l-a oprit pe Serapion de la slujire timp de o săptămână. Abia după ce Severian nu s-a mulțumit cu acest verdict și după ce a insistat ca Serapion să fie demis și excomunicat, Ioan i-a sugerat că era timpul să se întoarcă în dioceza sa, pe care o neglijase atât de mult timp.

Ceea ce vine să susțină prima relatare dată mai sus și nu cea de-a doua este cea de-a șaptea acuzație din lista de acuzații pe care adversarii i-au întocmit-o la Sinodul de la Stejar din 403, și anume aceea că Ioan i-ar fi pus pe ai săi *dekanoi* (un fel de aprozi ai palatului episcopal) să îl hărțuiască pe Severian și să îl facă să părăsească mai repede capitala. Dacă, însă, privim cu atenție lista de acuzații și dacă vedem cât de hilare pot fi unele și cât de neadevărate altele, acest argument nu este de nezdruncinat. Ceea ce știm este că Severian a părăsit Constantinopolul, dar nu a plecat în Siria, ci doar a trecut Bosforul și s-a așezat în

²⁵⁰ Kelly, *op. cit.*, p. 184, spune că la această acțiune pripită a lui Ioan împotriva lui Severian poate să fi contribuit și invidia (*zelotypia*) de care a fost cuprins Ioan la aflarea succesului de care s-a bucurat Severian în calitate de orator.

²⁵¹ Socrates, *HE*, 6, 11.

²⁵² Această ediție s-a pierdut aproape în întregime, doar un fragment se mai păstrează în PG 67, 732-736 (vezi și Kelly, *op. cit.*, p. 184).

Calcedon, ca să vadă care vor fi urmările acestui eveniment. Aflând de incident, împărăteasa a fost foarte nemulțumită, căci avea simpatie față de Severian. Se pare că Eudoxia l-a mustrat pe Ioan și a poruncit ca Severian să fie chemat înapoi²⁵³. Ioan s-a supus, Severian s-a întors și s-a restabilit în palatul episcopal. Însă Ioan nu a vrut să aibă nici o întrevedere cu el, fiind destul de umilit de intervenția împărătesei, care astfel i-a necinstit hotărârea, și de Severian, care a abuzat de bunătatea lui²⁵⁴.

Ruptura dintre cei doi episcopi, Ioan și Severian, a ajuns la urechile opiniei publice, adeptii lui Ioan izbucnind în demonstrații violente. Acest fapt ne este făcut cunoscut chiar dintr-o omilie rostită de Ioan câteva zile după aceea, în care cerea membrilor comunității sale să se abțină de la astfel de manifestații²⁵⁵. Cea care a pus însă capăt acestei rupturi într-o manieră teatrală a fost, însă, împărăteasa Eudoxia. Intrând în biserică Sf. Apostoli în momentul în care Ioan era la slujbă, ea i l-a așezat în brațe pe fiul ei de 1 an, viitorul Teodosie II, implorându-l ca, în numele fiului ei, să se împace cu Severian. În cele din urmă, Ioan a încuviat, însă această împăcare trebuia să primească și o formă vizibilă, în mod public. A fost aranjată o festivitate liturgică spectaculoasă, ce avea să dureze două zile, în timpul căreia cei doi episcopi urmau să slujească împreună și să pledeze pentru unitate și armonie. Acest lucru s-a și întâmplat, fiecare dintre cei doi episcopi au predicat, invocând în predicile lor pacea și unitatea Bisericii²⁵⁶. Scopul imediat al acestei festivități publice era îmblânzirea mulțimilor și restabilirea ordinii. Dincolo de imaginea de față a unității restabile, Socrates ne informează că cei doi au continuat să-și păstreze antipatia unuia față de celălalt²⁵⁷. Ascendentul pe care Severian îl avea acum față de Ioan era

²⁵³ Socrates, *HE*, 6, 11.

²⁵⁴ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 186.

²⁵⁵ Ioan Gură de Aur, *De recipiendo Severiano* (PG 52, 426). Tema dezbatută de Ioan în această omilie este pacea, și Ioan își alege acest subiect tocmai pentru a pune capăt tulburărilor și răzvrătirilor iscăte.

²⁵⁶ Pentru o expunere mai detaliată vezi Kelly, *op. cit.*, pp. 186-188.

²⁵⁷ Socrates, *HE*, 6, 11.

sprijinul pe care cel dintâi îl avea din partea curții imperiale, îndeosebi din partea Eudoxiei. Pe de altă parte, Severian nu putea să uite aşa ușor umilința pe care a suferit-o din partea lui Ioan, fiind alungat din capitală fără ca aceasta să fi fost rezultatul unei anchete²⁵⁸. Severian va fi de aici înainte unul dintre personajele cheie în intrigile care au dus la declinul și la moartea lui Ioan. El va fi cel care va ațâta și va întreține atitudinea ostilă față de Ioan în rândurile cercurilor de la curte, în rândurile clericilor și chiar în sânul familiei imperiale.

Întregul incident cu Severian este considerat de Kelly²⁵⁹ drept o mare greșală a lui Ioan care, mânat de vanitate și de irascibilitate, a acționat într-un mod care i-a știrbit autoritatea și prestigiul în capitală. După această confruntare, relațiile sale cu mulți dintre cei de rang înalt, chiar cu împărăteasa însăși, s-au diminuat în mod simțitor. Probabil conștient de slăbirea autorității sale, Ioan îl hirotonește preot pe diaconul său credincios, Serapion, ca un gest de întărire a poziției lui prin promovarea oamenilor pe care se putea baza. Această hirotonie se va constitui într-o altă acuză pe lista de acuzații aduse lui Ioan, și anume aceea că l-a hirotonit pe Serapion într-o vreme când asupra lui plana o serioasă învinuire, aceea de lipsă de respect față de un episcop²⁶⁰. În locul lui Serapion, Ioan a ridicat un alt diacon la treapta de arhidiacon, despre care nu știm mai nimic (nici măcar numele), cu excepția faptului că se va dovedi un trădător, căci îl va părăsi pe Ioan atunci când acesta va avea nevoie de el, în timpul depunerii. Din epistola pe care Ioan însuși o trimite episcopului Romei, Inocențiu I, reiese că acest arhidiacon ar fi instigat clerul să nu se mai supună autorității sale²⁶¹.

²⁵⁸ Această concluzie, evident, se susține doar dacă cea de-a doua versiune a istoriei lui Socrates este adevărată, și nu prima.

²⁵⁹ Kelly, *op. cit.*, pp. 189-190.

²⁶⁰ Serapion era arrogант și nu era deloc iubit de clerul din Constantinopol (cf. Socrates, *HE*, 6, 4; Sozomen, *HE*, 8, 9). Este foarte probabil ca trecerea lui Ioan de partea lui Serapion în conflictul cu Severian să îi fi atras antipatia unei părți a clerului constantinopolitan.

²⁶¹ Palladius, *Dial.* 2. Vezi și Kelly, *op. cit.*, p. 216.

II.12. Ioan și Frații Lungi

Ceea ce avea să îi prilejuiască lui Ioan și mai multe probleme a fost venirea la Constantinopol a Fraților Lungi (Dioscorus, Ammonius, Eusebius și Euthymius²⁶², numiți aşa după statura lor neobișnuit de înaltă), însoțiti de alți vreo 50 de monahi, doar cu câteva luni înainte de plecarea lui la Efes. Cel mai în vîrstă dintre cei patru frați, Dioscorus, fusese episcop de Hermopolis, o mică localitate aflată la vreo 60 de km de Alexandria. Înainte, aceștia locuiseeră în deșertul nitric și fuseseră membri de seamă ai grupului de călugări pe care Evagrie Ponticul îi adunase în jurul său în timpul șederii sale de 14 ani în aceste locuri. Erau renumiți pentru sfințenia vieții și pentru capacitatea lor de a îndura orice de dragul credinței. În ciuda acestor virtuți, ei fuseseră excomunicați, cu un an înainte, și apoi alungați, de episcopul Teofil al Alexandriei, fiind acuzați de origenism. Deși influența lui Origen fusese imensă în răsărit, începând cu sfârșitul secolului al IV-lea, operele lui au devenit subiect de dispută mai ales de când Epifanie, episcopul Salaminei, a început să le critice cu vehemență. Acuza de origenism atribuită Fraților Lungi era adevărată doar în ceea ce privește concepția despre natura divină, or, în această privință, Origen însuși a fost ortodox. Aceasta afirma că natura divină este în întregime spirituală și incorporală. Spre deosebire de Frații Lungi, monahii simpli ai Egiptului susțineau o altă concepție, și anume că Dumnezeu trebuie să aibă un oarecare trup, de vreme ce omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, iar Vechiul Testament abundă în termeni care ar susține o astfel de concepție.

La atât se putea rezuma acuza de origenism, căci nu există nici o dovadă a faptului că Frații Lungi ar fi susținut și alte afirmații ale lui Origen, care nu ar fi fost la fel de ortodoxe. Remarcabil este faptul că, în această chestiune, Teofil al Alexandriei era el însuși origenist și că, până

²⁶² Pr. Prof. Ioan G. Coman (*art. cit.*, în *op. cit.*, p. 30), mai adaugă acestor nume altele două: Isidor și Hierax.

la izbucnirea conflictului cu acești Frați Lungi, relația lui cu ei a fost foarte bună. Știm că Teofil l-a hirotonit episcop pe Dioscorus, că i-a determinat pe Eusebius și pe Euthymius să se stabilească în Alexandria, să accepte hirotonia și să împartă cu el sarcinile administrative²⁶³.

Nu mult după acestea, totuși, Teofil s-a întors împotriva lor. Ceea ce l-a determinat să își schimbe atitudinea față de ei a fost, probabil, hotărârea lui Eusebius și a lui Euthymius de a se reîntoarce în deșertul nitric. Această hotărâre fusese luată după ce observaseră pofta lui Teofil de a face bani²⁶⁴; dezgustați de această apetență, Frații Lungi se temeau să nu își piardă sufletele, dacă continuau să mai rămână împreună cu episcopul alexandrin²⁶⁵.

Pe lângă aceasta, tot acum, Teofil rupsese irevocabil relațiile cu prietenul său devotat Isidor, cel pe care Teofil îl sprijinise pentru a fi ales episcop de Constantinopol în locul rămas vacanță după moartea lui Nectarie. Excomunicat de Teofil, Isidor a găsit adăpost și sprijin la Frații Lungi²⁶⁶. Cauza acestui conflict dintre cei doi este raportată diferit de istorici. Socrates²⁶⁷ vorbește despre o ceartă pe care Teofil ar fi avut-o cu Petru, protos în Alexandria, și în care Isidor a ținut partea acestuia din urmă. Palladius²⁶⁸, secondat apoi și de Sozomen²⁶⁹, vorbește despre lăcomia lui Teofil, ilustrată în următorul episod: o văduvă bogată i-a dat lui Isidor 1000 de sesterți de aur pentru a cumpăra haine celor săraci, avertizându-l să nu îi spună lui Teofil, de teamă ca nu cumva acesta să ia banii și să îi risipească pe construirea de clădiri somptuoase, lucru de care era vestit. Isidor a făcut aşa cum i-a cerut văduva, însă Teofil a aflat. Ceea ce este comun ambelor istorisiri este mânia de care a fost cuprins Teofil față de ceea ce i se părea lui a fi nesupunere din partea lui Isidor,

²⁶³ Socrates, *HE*, 6, 7.

²⁶⁴ *Ibidem* 6, 7. Vezi și Isidor de Pelusium, *Ep.* 152, 1 (PG 78, 285, *De sancto Joanne Chrysostomo*).

²⁶⁵ Socrates, *HE*, 6, 7.

²⁶⁶ Sozomen, *HE*, 8, 12, 2.

²⁶⁷ Socrates, *HE*, 6, 9.

²⁶⁸ Palladius, *Dial.* 6.

²⁶⁹ Sozomen, *HE*, 8, 12.

ca și hotărârea de a-l pedepsi. Și-a amintit că în urmă cu vreo 18 ani a primit o scrisoare în care Isidor era acuzat de relații pederaste cu un Tânăr marină; deși atunci nu luase nici o măsură împotriva lui, căci îi era slugă credincioasă, pusese scrisoarea la păstrare, în caz de nevoie. Nesupunerea de acum a lui Isidor l-a determinat pe Teofil să recurgă la această scrisoare. Isidor a fost adus în fața adunării clericilor și, deși nu a apărut nimeni să depună mărturie împotriva lui, nici chiar acel marină, Teofil l-a exclus din preoție, mituind un martor mincinos pentru o depozitie împotriva acestuia. Isidor a găsit refugiu la Frații Lungi, care i-au susținut cauza și care i-au scris lui Teofil un memoriu, rugându-l să îl reprimească în comuniune și să îl repună în demnitatea preoțească²⁷⁰.

Înfuriat de actul îndrăzneț al Fraților Lungi, Teofil s-a gândit cum să se răzbune. Opoziția care exista între origeniști și antropomorfiști în ceea ce privește natura lui Dumnezeu i-a oferit acestuia un bun prilej pentru răzbunare. Teofil însuși era origenist, mărturisind că natura lui Dumnezeu este pur spirituală. În scrisoarea sa pastorală din anul 399, în care era anunțată data Paștelui din acel an și care a circulat în tot Egiptul, Teofil susținea incorporalitatea lui Dumnezeu și denunța antropomorfismul susținut de călugării simpli din Egipt. Acest lucru a produs tulburare în rândul călugărilor antropomorfiști, care au năvălit în Alexandria, protestând vehement. Potrivit lui Socrates, Teofil i-a liniștit abia când a rostit către aceștia: „Uitându-mă la voi, sunt sigur că văd fața lui Dumnezeu”²⁷¹. Acum, însă, voind să se răzbune pe Frații Lungi, care erau și ei origeniști, i-a acuzat de eretice, i-a condamnat la un sinod ținut în Alexandria, probabil pe la anul 400²⁷² și, împreună cu

²⁷⁰ Sozomen, *HE*, 8, 12.

²⁷¹ Socrates, *HE*, 6, 7.

²⁷² Vezi Ieronim, *Epistola* 92, 5 (PL 23, 768), care este o traducere a scrisorii sinodale a lui Teofil din acest an, adresată episcopilor din Palestina și Cipru, și care cuprinde punctul de vedere al lui Teofil cu privire la călugării origeniști din Nitria. De aici reiese că acțiunile lui Teofil împotriva călugărilor origeniști s-au făcut doar din dorința acestuia de a apăra credința: *Nihil eis nocuimus, nihil tulimus: una causa in nos odiorum est, quod usque ad mortem parati sumus fidem defendere*. Vezi și Susanna Elm, *art. cit.*, în *op. cit.*, pp. 79u.

ajutor guvernamental, a năvălit asupra mănăstirilor din deșertul nitric, distrugând chiliile și alungându-i pe aceștia²⁷³. După luni de rătăcire prin Palestina, Frații Lungi și adeptii lor (la început mai mult de 300) au hotărât să vină la Constantinopol și să ceară ajutor familiei imperiale, sperând, de asemenea, să fie sprijiniți în cauza lor de Ioan Gură de Aur.

Oricât de impresionat ar fi fost Ioan de suferința acestora, nu putea totuși să le acorde sprijinul pe față, căci ar fi fost acuzat de imixtiune în problemele altei dioceze, adică ar fi încălcat jurisdicția bisericească. Pe de altă parte, Kelly²⁷⁴ presupune că Ioan ezita să îi ajute imediat și nemijlocit și pentru a nu distruge relațiile, și aşa destul de fragile, pe care le stabilise cu Teofil atunci când împreună voiseră să rezolve schisma meletiană, încercând să-l convingă pe papa Siricius să îl recunoască pe Flavian episcop legitim al Antiochiei²⁷⁵. Pentru a nu-i da lui Teofil nici un prilej de a se plângă împotriva lui, Ioan nu i-a primit pe Frații Lungi în palatul episcopal ca oaspeți oficiali, aşa cum cereau uzanțele, ci i-a așezat într-un azil apartinător Bisericii Sf. Învieri, iar cheltuiala pentru întreținerea lor a fost încredințată în întregime Olimpiadei și diaconițelor din jurul acesteia. De asemenea, nu i-a primit în comuniune, deși le-a îngăduit să se roage în bisericile din Constantinopol²⁷⁶, și le-a interzis să vorbească în public despre tratamentul la care au fost supuși, ca și despre motivul pentru care se aflau în capitală, până când va lua legătura cu Teofil și va încerca să-l îmbuneze în privința lor. Apoi a trimis o scrisoare lui Teofil, rugându-l să îi primească înapoi.

În tot acest răstimp, Teofil urzea noi și noi planuri. Aflând că Frații Lungi au ajuns în Constantinopol, s-a temut de răul pe care aceștia ar fi putut să i-l cauzeze lui și prestigiului său și s-a gândit la un plan de atac. Mai întâi trebuia să îl atragă de partea sa pe Epifanie de Cipru, renumit vânător de eretici și campion al luptei împotriva origenismului,

²⁷³ Vezi pe larg Kelly, *op. cit.*, pp. 193-194.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 196.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 116-117.

²⁷⁶ Palladius, *Dial.* 24-25; Socrates, *HE*, 6, 9; Sozomen, *HE*, 8, 13.

pentru a întoarce atitudinea celor din capitală împotriva Fraților Lungi. Într-o scrisoare adresată acestuia, Teofil îl rugă să convoace de urgență un sinod al episcopilor din Cipru și să condamne formal origenismul, iar apoi să trimită tuturor hotărârile acestui sinod, inclusiv la Constantinopol. Epifanie s-a grăbit să-i îndeplinească cererea,flatat că un episcop de o asemenea anvergură, ca Teofil, i se adresează lui într-o problemă atât de importantă, socotindu-l cel mai în măsură să judece ortodoxia lui Origen și a scrierilor sale.

Între timp, Teofil însuși a trimis la Constantinopol câțiva eremiti din pustiul nitric împreună cu niște clerici cu viață austera și în stare să inspire respect, care să îi susțină cauza și care să contracareze eventualele plângeri pe care Frații Lungi le-ar fi putut face. Scopul acestui întreg plan era acela ca episcopul alexandrin să fie pus într-o lumină foarte favorabilă.

În atari condiții, Teofil nu era dispus să îi ofere lui Ioan un răspuns favorabil la cererea acestuia de a-i reprimi pe Frații Lungi. Dimpotrivă, era mai degrabă dornic să dea crezare zvonurilor pline de răutate care circulau în Alexandria, potrivit căror Ioan i-ar fi primit în comuniune pe Frații Lungi și era gata să le vină în apărare²⁷⁷. Mai mult, îl suspecta pe Ioan de imixtiune în treburile altei dioceze, cu scopul expres de a-și extinde autoritatea propriului său scaun patriarhal, iar această suspiciune îi era întărิตă de ceea ce Ioan tocmai făcuse în Asia, depunând episcopi și hirotonind alții. Astfel că, în opinia lui Teofil, mica ceartă provocată de neînțelegerea cu Frații Lungi se transforma acum, prin implicarea lui Ioan, într-un conflict de politică bisericescă la o scară mult mai mare²⁷⁸.

²⁷⁷ Sozomen, *HE*, 8, 13.

²⁷⁸ Cf. Ieronim, *Epistola 113, 1* (PL 23, 933, scrisă la anul 405), în care se spune că Teofil l-a acuzat pe Ioan de faptul că a primit origeniști și că pe unii dintre aceștia i-a hirotonit preoți: *Origenistas in suam recipiens familiaritatem et ex his plurimos in sacerdotium provehens.*

Pentru a-l discredită pe Ioan, Teofil a trimis la Constantinopol o delegație compusă din oameni pricepuți în discuții polemice, având sarcina de a-i prezenta pe Frații Lungi ca fiind impostori. La rândul lor, Frații Lungi au socotit oportun să inițieze și ei o formă de atac defensiv, adică să înainteze o petiție formală lui Ioan, în care să fie descrise toate formele de violență la care fuseseră supuși de Teofil, ca și o listă de acuzații împotriva acestuia. Ioan, care nu dorea deloc ca această afacere să se transforme într-un scandal public, a încercat să îi convingă pe Frații Lungi să renunțe la petiție și la acuzațiile împotriva lui Teofil. Lovindu-se, însă, de încăpățânarea lor, el i-a scris din nou lui Teofil, înștiințându-l de petiția pe care Frații Lungi o înaintaseră și rugându-l să acționeze aşa cum socotea el mai bine. După cum se vede, Ioan nu dorea să provoace o ceartă între cele două scaune patriarhale, cel din Constantinopol și cel din Alexandria.

Reacția lui Teofil a fost una explozivă. Mai întâi l-a excomunicat pe Dioscorus, apoi i-a scris un răspuns lui Ioan, avertizându-l să nu se amestece în treburile altei dioceze, căci altfel ar încălca prevederile canonice²⁷⁹. Primind această scrisoare, Ioan s-a văzut nevoit să încerce o aplanare definitivă a conflictului; de aceea, i-a convocat la sine atât pe Frații Lungi, cât și pe agenții lui Teofil din capitală, cei care răspândeau calomnii pe seama celor dintâi, și i-a somat să se împace. Efectul acestei

²⁷⁹ Această scrisoare o găsim la Palladius, *Dial.*, 7. Canonul la care face referire Teofil este canonul 5 de la Sinodul de la Niceea, care va fi reluat într-o formă mai deplină în canonul 2 al Sinodului de la Constantinopol din 381. Acest canon 5 stipulează faptul că, în cazul unei excomunicări, votul sinodului local are forță de lege. Mai stipulează că oricine a fost excomunicat într-o provincie nu trebuie să fie acceptat în comuniune în altă provincie. Scriindu-i lui Ioan, Teofil îi spune astfel: „Nu cred că îți este necunoscută porunca canoanelor de la Niceea, unde se spune că un episcop să nu judece dincolo de granițele [diocezei] sale; iar dacă nu știi acest lucru, aflându-l acum, renunță la acuzațiile împotriva mea. Căci dacă este necesar să fiu judecat, [voi fi judecat] de egipteni”. Totuși, excomunicarea trebuie să se facă din motive obiective, nu din ură personală. Dacă Palladius vrea să accentueze caracterul ilegitim al acțiunilor lui Teofil, el trebuie să dovedească faptul că Teofil a acționat din ură personală față de Ioan, ceea ce și încearcă să facă (vezi și Hefele-Leclercq, *Histoire des concils d'après les documents originaux*, vol. 1, Paris, 1907, pp. 548-552).

somații s-a dovedit, însă, a fi cel contrar: ambele partide au continuat cu și mai mare încăpățânare să rămână pe calea pe care se aflau deja. Văzând această situație, Ioan s-a hotărât să nu se mai implice deloc în această chestiune²⁸⁰.

Raportarea lui Teofil la călugării origeniști dă la iveală o serie crescândă de evenimente în care problemele de doctrină, deși cruciale, ocupă un loc secund față de problemele de autoritate. La o analiză atentă, ceea ce a contat cel mai mult pentru Teofil în relația cu Ioan a fost aceea că Ioan a încălcat prevederile canonului al 5-lea de la Niceea, care stabilea limitele autorității episcopale. Susanna Elm²⁸¹ remarcă faptul că, primindu-i pe călugării origeniști, Ioan a pus automat la îndoială competența lui Teofil privitoare la acuzele doctrinare care au dus la expulzarea lor. Făcând aceasta, el a pus la îndoială chiar și legitimitatea acțiunilor lui Teofil, iar acest lucru însemna interferență în problemele interne ale scaunului episcopal al Alexandriei. Ceea ce se punea în discuție erau trei feluri de autoritate, din punctul de vedere al lui Teofil:

- a) autoritatea sa în dioceza sa;
- b) autoritatea sa în relație cu alte scaune de aceeași importanță, și anume Constantinopol și Roma;
- c) autoritatea sa în relație cu curtea imperială.

Dacă una dintre aceste autorități era pusă la îndoială, celelalte două devineau și ele automat discutabile. Problemele de natură doctrinară, ridicate de citirea scriierilor lui Origen, erau importante în acest caz, de vreme ce legitimau acțiunile lui Teofil; însă când acesta s-a ridicat împotriva a ceea ce considera a fi o încălcare a canoanelor din partea lui Ioan, probleme doctrinare au fost subordonate celor de autoritate.

²⁸⁰ Cf. J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 142.

²⁸¹ S. Elm, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 79.

Dezamăgiți de faptul că Ioan nu le ia oficial apărarea și nu se declară de partea lor, Frații Lungi au socotit că nu le mai rămânea altă alternativă decât să se adrezeze direct familiei imperiale. De aceea, au întocmit două petiții adresate împăratului și împărătesei, una cuprinzând nemulțumirile față de agenții lui Teofil, cealaltă aducând la cunoștința familiei imperiale acuzațiile împotriva lui Teofil însuși.

Ocazia de a înmâna aceste petiții a venit de sărbătoarea Nașterii lui Ioan Botezătorul, pe 24 iunie 402. Potrivit lui Palladius²⁸², Frații Lungi au abordat familia imperială în drumul acesteia spre altarul din Hebdomon, altar care păstra capul lui Ioan Botezătorul și la care se retrăsese și Gainas cu doi ani mai înainte, sub pretextul de a se ruga pentru a scăpa de un demon care îl poseda. Ei au rugat-o pe Eudoxia ca plângerile formulate împotriva agenților lui Teofil să fie judecate de un tribunal civil, iar Teofil însuși să fie adus în fața lui Ioan pentru a fi judecat de acesta. Potrivit lui Sozomen²⁸³, Frații Lungi au acostat-o pe Eudoxia în timp ce aceasta se deplasa în caleașcă; auzind de suferințele lor, Eudoxia a promis că le va veni în ajutor și i-a rugat ca ei, la rândul lor, să se roage pentru împărat, pentru ea, pentru copiii ei și pentru întregul imperiu.

Ceea ce este comun ambelor relatari, însă, este rolul pe care l-a jucat Eudoxia în această afacere. La intervenția ei s-a emis un ordin imperial²⁸⁴ prin care se poruncea ca Teofil să se prezinte fie de bunăvoie, fie cu forță, în fața unui tribunal prezidat de Ioan. Ordinul i-a fost înmânat personal lui Teofil de către Elafius, șef al curierilor imperiali (*agentes in rebus*). În același timp, agenții lui Teofil din Constantinopol au fost arestați și au fost puși în fața unei alternative: fie să aducă dovezi pentru afirmațiile lor, fie să fie pedepsiți pentru calomnie²⁸⁵. Astfel că,

²⁸² Palladius, *Dial.* 8.

²⁸³ Sozomen, *HE*, 8, 13.

²⁸⁴ Conținutul acestui ordin imperial este redat, pe scurt, la Palladius, *Dial.* 8.

²⁸⁵ În *Codex Theodosianus IX*, 34 există o listă cu 10 legi privitoare la calomnie, emise între 319 și 406. În unele cazuri, pedeapsa putea fi chiar moartea.

printr-o ironie a sortii, s-a întâmplat tocmai ceea ce Ioan s-a străduit să prevină, și anume să se afle în postura de judecător al unei situații care nu cădea în responsabilitatea lui și în care acuzat era un dușman al său, puternicul patriarh al Alexandriei.

Teofil nu putea decât să se supună ordinului imperial și să se prezinte la Constantinopol, însă era hotărât să facă în aşa fel încât să-și slujească la modul optim interesele sale. De aceea, a elaborat o contra-ofensivă la sfârșitul căreia spera ca el să devină acuzator și judecător, iar Ioan acuzat. Pentru aceasta, trebuia să-l discrediteze pe Ioan, astfel încât împăratul să-și retragă sprijinul pentru el și să nu mai ducă la îndeplinire proiectatul sinod împotriva lui Teofil. Mai întâi a amânat momentul plecării cât de mult a putut, iar când, în sfârșit, a plecat, a ales drumul cel mai lung, prin Palestina și Asia Mică²⁸⁶, pentru a câștiga, în drumul său, partizani pentru propriul său plan. Apoi, i-a contactat pe episcopii Acacius, Antiohus și Severian, ca și pe călugărul Isaac, patru dintre cei mai de temuți dușmani ai lui Ioan din capitală, cerându-le să adune acuze împotriva acestuia. Al treilea pas pe care l-a întreprins a fost acela de a lua legătura cu Epifanie al Salaminei, renumitul vânător de eretici, înștiințându-l că Ioan i-a primit pe Frații Lungi la sine, i-a primit în comuniune și, de aceea, a fost și el contaminat de origenism. „Rugămintea” lui Teofil era ca Epifanie să plece în grabă în Constantinopol, pentru că ortodoxia de acolo era în mare pericol. Este inutil să presupunem că Teofil l-a crezut vreo clipă pe Ioan vinovat de erenzie; scopul lui, trimițându-l pe Epifanie la Constantinopol, era acela de a-l discredită pe Ioan, mai întâi ca judecător al lui Teofil, apoi ca episcop.

La începutul sau la mijlocul lunii aprilie 403, corabia ce îl aducea pe Epifanie a ancorat în portul Hebdomon, iar episcopul Salaminei a mers imediat la altarul lui Ioan Botezătorul, unde, potrivit lui Socrates²⁸⁷, a săvârșit Sf. Liturghie și a hirotonit un diacon, fără să ceară

²⁸⁶ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 204.

²⁸⁷ Socrates, *HE*, 6, 12 și 14.

îngăduința episcopului locului, adică lui Ioan. Aceste acte pot fi interpretate ca acte simbolice, sugerând faptul că Epifanie se îndoia serios de legitimitatea lui Ioan ca episcop²⁸⁸. Deși Ioan nu fusese informat de vizita lui Epifanie, auzind de sosirea acestuia la Hebdomon, a trimis o delegație care să-l întâmpine și să-l poftească să locuiască, pe toată durata șederii sale, aşa cum cereau uzanțele, în palatul episcopal din capitală. Epifanie a refuzat, însă, invitația, afirmând că nu va sta sub același acoperiș cu Ioan și nu va intra în comuniune cu el până când acesta nu îi va expulza din capitală pe Frații Lungi și nu va semna cu propria sa mâna actul de condamnare a origenismului, pe care îl adusese cu sine²⁸⁹. Așezându-se într-o locuință privată, Epifanie i-a convocat la o întâlnire pe toți episcopii ce se aflau atunci în Constantinopol, citindu-le actul condamnării scrierilor lui Origen, pe care îl alcătuise cu un an înainte la Sinodul din Cipru, și cerându-le să îl semneze și ei. Din respect pentru Epifanie, unii au încuviațiat să facă aceasta, însă cei mai mulți s-au opus. Cel mai hotărât împotriva acestei pretenții a fost Teotimus, episcopul Tomisului din 392, care s-a ridicat și și-a manifestat indignarea față de lipsa de respect pentru memoria unui teolog deja mort, în a cărui învățătură nimeni până atunci nu găsise vreo greșeală. În sprijinul afirmațiilor sale, el a citit din opera lui Origen câteva pasaje și a arătat cât de importante erau acestea pentru Biserică, susținând că cei care defăimează o astfel de învățătură acționau nebunește²⁹⁰.

Aparentă și temporara înfrângere a lui Epifanie nu l-a descurajat, însă, pe acesta. Următorul pas pe care intenționa să-l facă era acela de a merge în Biserica Sf. Apostoli și a denunța de la amvon scrierile lui Origen ca eretice, apoi de a-i declara pe Dioscorus și pe ceilalți Frații Lungi excomunicați, în fine, de a-l critica pe Ioan în calitatea sa de simpatizant al lor. Dacă până acum Ioan nu luase nici o atitudine, de data aceasta, însă, a socotit că Epifanie mersese prea departe și că

²⁸⁸ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 206.

²⁸⁹ Socrates, *HE*, 6, 14.

²⁹⁰ Sozomen, *HE*, 8, 14.

trebuia să îl contracareze. Astfel că, în dimineața în care Epifanie a venit la Biserică Sf. Apostoli cu intenția de a-și pune în aplicare planul, el a fost întâmpinat în ușa Bisericii de preotul Serapion, fostul diacon credincios al lui Ioan, care l-a avertizat că nu poate să intre în Biserică, de vreme ce nu are acordul episcopului locului și că, dacă ar face aceasta, ar încalca prevederile canonice. Mai mult, intrarea lui în Biserică fără acordul episcopului locului ar putea duce, în cele din urmă, dacă lucrurile ar degenera, la manifestații publice, Epifanie însuși găsindu-se, în acest caz, în pericol. La aceste cuvinte, Epifanie n-a replicat nimic și întorcându-se, a plecat, căci era el însuși conștient de faima lui Ioan și de faptul că cele spuse de Serapion erau în întregime adevărate²⁹¹.

Istoricul Socrates ne spune că, după plecarea lui Epifanie din Constantinopol, Ioan s-a supărat la auzul unor zvonuri privitoare la faptul că Eudoxia, în timpul șederii acestuia în capitală, l-a instigat împotriva lui Ioan²⁹², fără însă să ne dea detalii despre ce fel de instigații a fost vorba. Sozomen este cel care completează aceste lipsuri. Potrivit lui²⁹³, Eudoxia ar fi cerut sprijinul lui Epifanie pentru vindecarea fiului ei, viitorul împărat Teodosie al II-lea, care era bolnav, căci episcopul Ciprului era renunțat de puterea sa vindecătoare. Epifanie i-ar fi replicat împărătesei că pruncul se va face sănătos, dacă împărăteasa își va retrage sprijinul acordat Fraților Lungi. Acest lucru a supărat-o pe împărăteasă, care a răspuns că dacă Dumnezeu vrea să îi ia viața fiului ei, atunci ea se va supune voinței Lui. Sozomen ne mai spune că, la îndemnul împărătesei, Frații Lungi au cerut o întrevedere cu Epifanie și au avut o con vorbire cu el. În urma acesteia, Epifanie ar fi ajuns la

²⁹¹ *Ibidem* 8 14. Socrates (*HE*, 6, 14) spune că Ioan i-a trimis acestuia un mesaj aspru, în care îl avertiza să nu își pună în aplicare planul, iar Epifanie a ținut seama de el și a renunțat la ideea sa.

²⁹² Socrates, *HE*, 6, 15.

²⁹³ Sozomen, *HE*, 8, 15.

concluzia că Frații Lungi nu erau chiar aşa de eretici cum crezuse și cum i se relatase, și a hotărât să își abandoneze planul²⁹⁴.

Chiar dacă aceste relatari de mai sus ale lui Sozomen nu ar fi în totalitate adevărate²⁹⁵, cert este că misiunea lui Epifanie a eşuat, fapt de care el însuși și-a dat seama, astfel că s-a grăbit să se întoarcă în dioceza lui. Sozomen ne relatează o scurtă anecdote ce a avut parte la plecarea sa din Constantinopol²⁹⁶: Epifanie i-ar fi transmis lui Ioan următorul mesaj: „Sper că nu vei muri episcop”, la care Ioan ar fi replicat, tot printr-un mesaj, astfel: „Iar eu sper că nu vei mai pune piciorul în cetatea ta”. Chiar dacă veridicitatea acestei anecdotă este pusă la îndoială, cert este că ea trădează animozitatea pe care opinia publică a presupus-o că există între cei doi. Dorința lui Ioan s-a împlinit cea dintâi, pentru că Epifanie a murit chiar în drum spre casă, la 12 mai 403. Dorința lui Epifanie avea să se realizeze și ea curând. Ceea ce trebuie reținut este faptul că refuzul lui Epifanie de a intra în comuniune cu Ioan, ca și zvonul că Ioan i-a vorbit fără lipsa de respect care i se cuvenea, se vor constitui în acuze la adresa lui la viitorul sinod de la Stejar.

Eșecul dezastroios al planului lui Teofil de discreditare a lui Ioan prin intermediul lui Epifanie nu l-a făcut pe cel dintâi să renunțe, dimpotrivă, acesta a elaborat o nouă strategie, mult mai ambițioasă, care avea să-l transforme din acuzat în acuzator, iar pe Ioan din acuzator în acuzat. La această strategie va contribui, chiar fără voia lui, Ioan însuși. Să vedem cum:

Prin luna mai a anului 403, nu mult după plecarea lui Epifanie, Ioan a ținut o predică vehementă²⁹⁷ la adresa slăbiciunii și a cusururilor

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Vezi Kelly, *op. cit.*, pp. 209-210.

²⁹⁶ Sozomen, *HE*, 8, 15.

²⁹⁷ Din păcate, această predică s-a pierdut, însă mărturii despre ea avem de la Socrates, *HE*, 6, 15; Sozomen, *HE*, 8, 16. Palladius (*Dial.* 6) spune că textul omiliei fusese alterat intenționat de oameni răuvoitori, pentru a lăsa impresia că Ioan a avut-o în vedere pe Eudoxia. Socrates (*HE*, 6, 15) adaugă faptul că Ioan a rostit această omilie pentru că aflat că Eudoxia l-a atâtat pe Epifanie împotriva lui: „După ce Epifanie a plecat, Ioan a fost

femeilor. Această predică nu menționa nici un nume, însă comunitatea a dedus că Ioan o avea în vedere mai ales pe împărăteasă. Ceea ce este cert este reacția pe care a avut-o Eudoxia la această omilie, reacție plină de ranchiună, alimentată și de ceilalți dușmani de la curte ai lui Ioan, în frunte chiar cu episcopul Severian de Gabala. Eudoxia s-a plâns soțului ei, afirmând că un astfel de limbaj plin de insulțe îl atinge și pe el, împăratul. Potrivit istoricilor Socrates și Sozomen²⁹⁸, tocmai acest scandal a constituit ceea ce a determinat familia imperială să facă apel la Teofil și să-l aducă cât mai repede la Constantinopol pentru a-l judeca pe Ioan. Deși cercetarea modernă se îndoiește de acuratețea acestei afirmații²⁹⁹, totuși mulți sunt de acord că această omilie a constituit un punct de turnură în pecetluirea sorții lui Ioan.

La sfârșitul lunii august a anului 403, Teofil a ajuns, în sfârșit, în preajma Constantinopolului, după mai bine de un an de când fusese înștiințat prin ordinul imperial înmânat personal de către Elafius. Pentru moment, el s-a stabilit la Calcedon, pe malul asiatic al Bosforului, găzduit de episcopul local, Cyrinus, egiptean de neam, cel care l-a însoțit pe Ioan în Asia Mică, însă care, după această călătorie, devenise un dușman deschis al acestuia. Pentru Cyrinus, Ioan era „lipsit de pietate, mândru și neînduplecăt”³⁰⁰. De când plecase din Alexandria,

informat de unii că împărăteasa Eudoxia l-a ațâtat pe acesta împotriva lui. Iar Ioan, având un temperament înfierbânt și fiind iute la vorbă, a rostit o predică plină de invective împotriva tuturor femeilor”.

²⁹⁸ Socrates, *HE*, 6, 15; Sozomen, *HE*, 8, 16.

²⁹⁹ Kelly, *op. cit.*, p. 212. Liebeschuetz („The fall...” în *op. cit.*, p. 11) argumentează și el că nu rostirea acestei omiliilor a fost cea care a determinat familia imperială să îl convoace pe Teofil la un sinod pe care el să îl prezideze și Ioan să fie cel acuzat, dar recunoaște că ea a dus la răcirea relațiilor dintre episcop și familia imperială. În scrisoarea adresată episcopului Romei, Inocențiu I (*Palladius Dial.* 9), Ioan spune că, la sosirea lui Teofil în capitală, Arcadius l-a rugat să investigheze acuzele aduse împotriva episcopului Alexandriei și că el a refuzat din rațiuni de jurisdicție bisericescă. Această scrisoare citată de Palladius arată limpede faptul că omilia rostită de Ioan la adresa slăbiciunii femeilor nu a dus la schimbarea planurilor inițiale ale curții, acelea de a convoca un sinod care să-l judece pe Teofil și care să fie prezidat de Ioan.

³⁰⁰ Cf. Socrates, *HE*, 6, 15.

Teofil, în ciuda ordinului imperial prin care era convocat să se prezinte în fața sinodului condus de Ioan ca să fie judecat, susținea că el vine la Constantinopol pentru a-l depune pe Ioan³⁰¹. De aceea alesese și ruta pe uscat, pentru a aduna cât mai mulți episcopi și clerici de partea lui, lucru care s-a și întâmplat, deoarece Ioan se plângăea în scrisoarea sa către Inocențiu I că Teofil a venit însotit de o mulțime de partizani³⁰². Teofil și-a calculat și momentul când să debarce în portul Eleuterius de la Marea Marmara, și anume atunci când știa că acesta era plin de navele ce aduceau grâne din Egipt. La vederea lui Teofil, marinarii egipteni, în număr foarte mare, au izbucnit în urale, astfel că patriarhul Alexandriei și-a asigurat o intrare triumfală³⁰³. Ioan nu a trimis nici o delegație să îl întâmpine, de vreme ce acesta venea ca dușman declarat al lui; însă i-a oferit ospitalitate în palatul episcopal, pe care Teofil a refuzat-o categoric, hotărât să nu aibă nimic de-a face cu el în afara intenționatei depunerii pe care urma să o orchestreze. În următoarele trei săptămâni, Teofil i-a instigat pe toți cei ce aveau vreo nemulțumire la adresa lui Ioan, folosindu-se de orice mijloc pentru aceasta³⁰⁴. Ca sediu central al planului său a folosit casa văduvei Eugrafia, conducătoarea unei grupări de femei bogate, adversare ale lui Ioan datorită criticii acestuia la adresa lăcomiei, extravagantei și frivolițății lor. Tot în această casă, Teofil a complotat pentru depunerea lui Ioan și cu episcopii Severian de Gabala, Antiochus de Ptolemaida și Acacius de Beroea. Acestea din urmă, împreună cu Teofil, fuseseră trimiși de Ioan, în 398, în delegație la episcopul Romei, Siricius, pentru a încerca aplanarea schismei antiohiene. Printre suporterii lui Teofil se aflau și cei doi episcopi care aveau să-i urmeze lui Ioan în scaun, și anume Arsacius,

³⁰¹ Palladius, *Dial.* 8.

³⁰² Sf. Ioan Gură de Aur, *Ep. I ad Innocentium* 1 (PG 52, 530) : ...Θεόφιλος, ... κελευσθεὶς ἀφικέσθαι μόνος, συναγαγὼν μεθ' ἑαυτοῦ πλῆθος Αἰγυπτίων ἐπισκόπων... („Teofil ... deși i s-a poruncit să vină singur, a adus cu sine o mulțime de episcopi egipteni...“). Vezi și Palladius, *Dial.* 2.

³⁰³ Palladius, *Dial.* 8; Socrates, *HE*, 6, 15; Sozomen, *HE*, 8, 17.

³⁰⁴ Cf. Palladius, *Dial.* 8.

fratele predecesorului lui Ioan, Nectarie, și Atticus, care avea să devină un episcop foarte respectat³⁰⁵.

Se părea că totul decurge în favoarea lui Teofil și în defavoarea lui Ioan. Și totuși, a fost un moment în care Ioan a mai putut să întoarcă soarta în favoarea lui: Frații Lungi, care încă se aflau la Constantinopol, au făcut un nou apel la împărat, văzând buna primire de care se bucura Teofil și temându-se de propria lor soartă, dacă acesta ar fi scăpat de procesul intentat lui. Acest nou apel pare să-l fi trezit pe Arcadius din amortire, căci i-a trimis lui Ioan un mesaj categoric, somându-l să se prezinte la reședința imperială aflată de cealaltă parte a Bosforului, unde împăratul se afla momentan³⁰⁶. Somația nu avea alt scop decât ca Ioan să prezideze proiectatul sinod împotriva lui Teofil. Dacă Ioan ar fi fost „un politician realist”³⁰⁷, ar fi sesizat marea oportunitate care i se oferea și deznodământul ar fi fost altul. Însă el a refuzat categoric să se prezinte în calitate de judecător al lui Teofil. Așa cum reiese din scrisoarea trimisă lui Inocențiu I, motivul refuzului său a fost de natură canonica bisericăască, adică interzicerea amestecării unui episcop în treburile interne ale altei episcopii.

Acest refuz i-a pecetluit, se pare, soarta³⁰⁸. Indignată de comportamentul mândru al lui Ioan, familia imperială a hotărât că era momentul să se debaraseze de el. Această hotărâre a fost întărิตă de dușmănia pe care numerosi episcopi și preoți aflați în capitală, ca și

³⁰⁵ Photius, *Bibliotheca*, cod. 59 (PG 103, 111).

³⁰⁶ Este vorba despre somptuoasa vilă construită de Rufinus pentru sine, la 3 km de Calcedon, și care fusese confiscată de casa imperială după ce acesta fusese aruncat în dizgrație.

³⁰⁷ Expresia îi aparține lui Kelly, *op. cit.*, p. 215.

³⁰⁸ Paolo Ubaldi, în articolul său „La Sinodo « ad Quercum » dell'anno 403” (în *Memorie della R. Accad. delle Scienze di Torino*, 1902), face o remarcă interesantă: Arcadius chemase episcopii la un sinod care să îl judece pe Teofil, acești episcopi se adunaseră deja în capitală, iar Ioan își exprimase refuzul de a prezida sinodul din motive canonice, ceea ce l-a pus pe împărat într-o postură ridicolă. În acel moment, Teofil i-a sugerat un plan care putea să-i salveze imaginea: sinodul se putea încă ține, însă cel acuzat trebuia să fie Ioan însuși, care nu s-a supus poruncii imperiale. Curtea imperială a acceptat planul lui Teofil și s-a întors împotriva episcopului (apud Norman H. Baynes, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 151).

cercurile de la curte, o purtau față de Ioan³⁰⁹. Teofil, pe de altă parte, a sesizat că acest moment era șansa lui pentru a-și duce, în sfârșit, la împlinire, planul de răzbunare, ale cărui începuturi urcă până la momentul hirotonirii lui Ioan ca episcop de Constantinopol. De aceea, s-a grăbit să alcătuiască o listă cu acuzații. Printre cei care i-au livrat aceste acuzații s-au numărat doi diaconi pe care Ioan i-a depus chiar de la venirea sa în capitală, deoarece se făcuseră vinovați de ucidere și de adulter³¹⁰ – în schimbul acestor acuze, Teofil le-a promis repunerea în treaptă – și Isaac, liderul monahilor din Constantinopol. Apoi, aşa cum reiese din scrisoarea lui Ioan către Inocențiu I³¹¹, Teofil l-a convocat pe propriul arhidiacon al lui Ioan și cu ajutorul acestuia a câștigat întreg clerul de partea lui. Având atât de mulți suporterii, Teofil a trecut din nou Bosforul, căci se ferea să organizeze sinodul de depunere în capitală, de teama mulțimii, și s-a stabilit în suburbia Calcedonului cunoscută sub numele de „Stejar”.

Un ultim pas pe care Teofil l-a mai făcut înainte de începerea Sinodului de la Stejar a fost acela de a se împăca cu Frații Lungi. Socrates³¹² menționează că această împăcare a avut loc după depunerea lui Ioan, însă Sozomen³¹³ o plasează înainte. Prin această împăcare, Teofil spera să obțină de partea sa și sprijinul împărătesei Eudoxia, despre a cărei grijă pentru acești monahi egipteni era perfect conștient. Aducându-i în palatul în care se afla el, Teofil i-a somat pe Frații Lungi să-și reconsideră poziția; aceștia, deja dezamăgiți de faptul că Ioan a refuzat să fie judecător împotriva dușmanului lor, i-a îndeplinit cererea,

³⁰⁹ Liebeschuetz („The fall...” în idem, *op. cit.*, p. 12) inversează ordinea, afirmând că motivul primar al întoarcerii situației în defavoarea lui Ioan a fost ostilitatea larg-răspândită și puternică față de Ioan atât în Constantinopol, cât și în provinciile din Asia, ostilitate pe care Teofil a folosit-o în favoarea sa, manipulând inclusiv curtea imperială pentru a-și atinge scopul.

³¹⁰ Palladius, *Dial.* 8.

³¹¹ Vezi și *supra*, p. 49.

³¹² Socrates, *HE*, 6, 16.

³¹³ Sozomen, *HE*, 8, 17.

astfel că Teofil le-a acordat iertarea. Urmându-i lui Sozomen³¹⁴, trebuie să subliniem faptul că cei mai înverșunați oponenți ai lui Teofil la momentul la care acesta le-a acordat iertarea, respectiv episcopul Dioscorus și Ammonius, nu erau de față; primul murise, iar al doilea era grav bolnav și va muri înainte de depunerea lui Ioan.

II.13. Sinodul de la Stejar

Acesta s-a deschis în septembrie 403³¹⁵ și la el au participat 36 de membri, dintre care 29 erau din Egipt³¹⁶. Printre ceilalți se numărau dușmanii notorii ai lui Ioan: Severian de Gabala, Antiochus de Ptolemaida, Acacius de Beroea, Cyrinus de Calcedon, apoi episcopii pe care Ioan i-a depus în Asia, ca și clericii din Constantinopol cu care a avut certuri sau pe care i-a depus, în frunte cu monahul Isaac. Lista acuzațiilor ne-a parvenit prin grijă lui Fotie, viitor patriarh al Constantinopolului (857-867; 878-886) care, având acces la arhivele patriarhale, a publicat un rezumat al actelor Sinodului³¹⁷. De aici reiese că președinte oficial al Sinodului a fost Paul, episcop de Heracleia, deși efectiv lucrările erau conduse de Teofil în direcția voită de el. Teofil dorea să dea acestui sinod un aer de legalitate, de aceea l-a pus pe Paul președinte oficial, deoarece Heracleia era scaunul major din Tracia și

³¹⁴ Sozomen, *HE*, 8, 17.

³¹⁵ Vezi Baur, *op. cit.*, 2, p. 257-258.

³¹⁶ Palladius, *Dial.* 3.

³¹⁷ Photius, *op. cit.*, cod. 59 (PG 103, 105-113). Există o ediție critică publicată de A. M. Malingrey, *SC* 342. Așa cum sugerează Susanna Elm (*art. cit.*, în Lewis Ayres și Gareth Jones (ed.), *op. cit.*, pp. 68-93), aceste acte ale sinodului trebuie citite cu precauție, din următoarele motive: lucrarea lui Fotie a fost scrisă cel mai probabil în ultimii ani de viață ai acestuia, când el fusese cel puțin o dată depus din scaunul patriarhal de Constantinopol; aşadar, se prea poate ca Fotie să fi scris părtinitori, în favoarea lui Ioan, din pricina asemănării de destini. Mai mult, predilecția lui pentru școala antiohiană este bine cunoscută. Problema care se ridică este aceea de a ști dacă Fotie a intervenit personal în forma pe care o avem noi astăzi a acestor acte ale Sinodului de la Stejar. Dacă avem în vedere faptul că acuzele cuprinse în lucrarea lui Fotie se potrivesc cu principalele acuze cuprinse în alte izvoare (de exemplu, în panegiricul lui Martyrius sau în *Dialogul* lui Palladius), atunci trebuie să fie considerate acurate, iar Fotie un scriitor obiectiv.

urma imediat după Constantinopol în ierarhia scaunelor episcopale³¹⁸. Sinodul trebuia să dezbată o listă de 29 de acuzații aduse lui Ioan de către cei doi diaconi pe care Ioan i-a depus imediat după venirea sa în capitală, la care s-a mai adăugat încă o altă listă de 17 acuzații, întocmită de monahul Isaac. Ioan a fost somat să se prezinte în fața sinodului pentru a răspunde acuzațiilor aduse. El nu a răspuns acestei somații, acuzându-l pe Teofil de încălcarea jurisdicției episcopale stipulată de canonul 5 al Sinodului de la Niceea, refuzând să se prezinte în fața unui sinod alcătuit doar din dușmani declarați de-aici săi. Pe de altă parte, însă, a afirmat că ar fi gata să se prezinte în fața acestui sinod pentru a se apăra de acuzele aduse, dar cu condiția ca cei mai înverșunați dușmani ai săi, care își declaraseră deschis intenția de a-l distrunge – Teofil, Acacius, Severian și Antiochus – să fie înlăturați.

În acest timp, familia imperială trecuse complet de partea lui Teofil, aşa cum reiese indirect dintr-un mesaj trimis lui Ioan, prin care împăratul îl sfătuia să se prezinte în fața Sinodului³¹⁹. Dobândind sprijinul familiei imperiale, acest sinod a fost ferit de acuza de ilegalitate, dacă nu se au în vedere neregularitățile canonice.

În așteptarea lui Ioan de a se prezenta în fața sinodalilor, aceștia au luat în dezbatere acuzele formulate de cei doi diaconi. Dacă ar fi să le grupăm tematic³²⁰, ele ar putea fi prezentate astfel:

- a) acuze privitoare la acte de violență sau de cruzime din partea lui Ioan (acuzele 2, 19, 27);
- b) acuze care se referă la suspendări, învinuiri, depuneri sau chiar exilări pe nedrept ale unora dintre clericii subordonați lui (1, 9, 21, 26);
- c) acuza 6 privitoare la vorbirea de rău a celor decedați, și anume a episcopului Epifanie al Salaminei, numit „flecar nebun”;
- d) cinci acuze referitoare la disprețul pe care l-a arătat confrăților săi clerici (5, 7, 8, 20, 22);

³¹⁸ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 218.

³¹⁹ Palladius, *Dial.* 8.

³²⁰ Așa cum face Kelly, *op. cit.*, pp. 221 §.u.

e) patru acuze ce scot în evidență lipsa de probitate cu care Ioan a administrat bunurile Bisericii (3, 4, 16, 17);

f) trei acuze ce pun la îndoială calitatea morală a vieții sale private: a primit vizite din partea unor femei când nu mai era nimeni altcineva de față; baia palatului episcopal a rezervat-o pentru uzul său personal; a luat mesele singur, pentru a da frâu liber lăcomiei (15, 23, 25);

g) în cinci dintre acuze (10, 13, 14, 18, 24), Ioan era învinuit că a făcut hirotonii atipice;

h) două acuze se referă la neregularități liturgice (12, 28);

i) prin acuza 29 s-a insinuat faptul că a dat bani episcopilor pe care i-a hirotonit, pentru a consolida fidelitatea lor față de el;

j) în fine, prin acuza 11 se voia punerea lui într-o lumină defavorabilă din punct de vedere politic, afirmându-se că Ioan l-a trădat pe contele Ioan, favoritul Eudoxiei, în timpul crizei provocate de generalul got Gainas.

La o privire atentă, am putea cu ușurință să ne dăm seama de superficialitatea, frivolitatea și absurditatea acestor acuze. Nici cele ale lui Isaac nu au fost mai credibile, deși, pe alocuri, el le dă o argumentare mai plauzibilă. Spre exemplu, Isaac reia acuza referitoare la faptul că Ioan mănâncă singur, însă nu sugerează că face aceasta pentru a se deda lăcomiei; în schimb, îl învinuiește de faptul că, făcând astfel, nesocotește legile ospeției, aşa cum a făcut cu Acacius de Beroea³²¹. Apoi, întărește acuza referitoare la hirotoniile atipice, susținând că Ioan a hirotonit pe unii fără o consultare prealabilă a sinodului permanent sau chiar împotriva dorinței clericilor.

Pe lângă aceste acuze reluate, Isaac a adus însă și altele noi, unele dintre ele cu greutate în ochii sinodalilor. Spre exemplu, Isaac a susținut că Epifanie al Salaminei a refuzat orice comuniune cu Ioan atunci când a

³²¹ Venind la Constantinopol, Acacius de Beroea a fost găzduit de Ioan în palatul episcopal, însă a fost tratat într-un mod austер, potrivit pentru niște călugări – după cum socotea acesta – astfel că s-a simțit ofensat. La plecare ar fi spus, în prezența unor clerici din anturajul lui Ioan: „Eu îi coc plăcinta!” (Palladius, *Dial.* 6).

venit în Constantinopol, acuză care, în atmosfera de pioasă cinstire și amintire a acestui episcop, era foarte gravă. Apoi, îl acuza pe Ioan că instigă multimea împotriva participanților la Sinodul de la Stejar. Această acuzație era pe deplin nefondată, mai ales datorită faptului că Ioan știa de sprijinul imperial acordat acestui sinod. Alte acuze se refereau la faptul că a hirotonit episcopi în provincii care nu se aflau sub jurisdicția lui, că a hirotonit episcopi pe unii sclavi care nu îi aparțineau și care nu fuseseră eliberați de stăpânii lor.

Au mai existat și două acuze de natură dogmatică: prima, cum că Ioan ar fi dat păcătoșilor *carte blanche*³²², spunând că ori de câte ori vor păcatui, dacă vor veni la el și dacă se vor căi de păcatele lor, el îi va vindeca; a doua viza sfera blasfemiei: Ioan ar fi afirmat că Hristos nu a fost ascultat când S-a rugat, pentru că nu S-a rugat aşa cum trebuia. În privința celei dintâi acuze, Socrates³²³ ne spune că a fost crezută și atras critici chiar din partea prietenilor, însă aceasta nu poate fi decât o interpretare exagerată a cuvintelor lui Ioan. În acea perioadă, Biserica avea o disciplină penitențială foarte severă privitoare la păcatele comise după botez, care se prelungea până în apropierea morții³²⁴. În dorința de a da speranță conștiințelor măcinante, Ioan se prea poate să fi trecut dincolo de limită, afirmând cu tărzie puterea pocăinței în iertarea păcatelor³²⁵: „Dacă ai păcate, nu te da bătu! Căci nu voi înceta niciodată să spun acest lucru: chiar dacă păcatuiești zilnic, zilnic te și căiește de păcatele tale!”³²⁶. Dacă se examinează cu atenție această acuză, se observă cu ușurință faptul că ea s-a născut din răutate, nu din scrupul religios.

³²² Expresie franceză, ce înseamnă a-i da cuiva mâna liberă să aleagă singur ce să facă.

³²³ Socrates, *HE*, 6, 21: Μήτι γάρ μετὰ τὸ βάπτισμα παρὰ τῆς συνόδου τῶν ἐπισκόπων μετανοίας τοῖς ἐπταικόσι δοθείσης, αὐτὸς ἀπετόλμησεν εἰπεῖν, "Χιλιάκις μετανοήσας εἴτε λθε." („Căci deși, după botez, mai este dată celor ce păcatuiesc, prin hotărârea sinodului episcopilor, o singură pocăință, Ioan a îndrăznit să spună: Căindu-te de mii de ori, [astfel] apropie-te!”).

³²⁴ Vezi Kelly, *op. cit.*, p. 225. Vezi și *Păstorul lui Hermas*, Vedenia 2, 2.

³²⁵ Vezi *In Heb. hom.* 9, 2-4; 31, 3 (PG 63, 78-80; 215-217).

³²⁶ *De paenit. hom.* 8, 1 (PG 49, 337): Ἀν ἔχῃς ἀμαρτήματα, μὴ ἀπογνῷς· οὐ παύομαι ταῦτα συνεχῶς λέγων· κἀν καθ' ἡμέραν ἀμαρτάνῃς, καθ' ἡμέραν μετανόει.

În privința celei de a doua acuze de ordin dogmatic, aceea de blasphemie, nu se poate găsi vreun pasaj în toată opera lui Ioan în care să citim aşa ceva. Probabil este o interpretare greșită și rea voită fie referitoare la exgeza făcută de Ioan rugăciunii lui Iisus din grădina Ghetsimani (Mt. 26, 39), potrivit căreia Iisus s-a rugat astfel în virtutea umanității Sale, câtă vreme natura Sa divină era în completă armonie cu cea a Tatălui³²⁷, fie referitoare la afirmația că Iisus Hristos nu avea nevoie să Se roage, întrucât voința Sa era una cu voința Tatălui³²⁸.

Se pare că Sinodul nu a analizat acuza de interferență a lui Ioan în problemele altei episcopii. Potrivit lui Fotie, din dosarul lui Isaac au fost discutate doar două acuze: refuzul lui Epifanie de a intra în comunune cu el și lejeritatea lui Ioan privitoare la disciplina penitențială. Apoi, s-au întors la acuzele aduse de cei doi diaconi depuși și au analizat acuza 3 privitoare la vânzarea obiectelor Bisericii. Preotul Arsacius, fratele fostului episcop Nectarie și cel care în anul următor avea să urmeze pe tronul episcopal, împreună cu preotul Atticus, ulterior și el episcop de Constantinopol, s-au ridicat ca martori și au spus că această acuză este adevărată. Evident, chiar dacă a fost aşa, ei nu au mai luat în considerare și ceea ce a făcut Ioan cu banii proveniți din aceste vânzări, deși știau că au fost dați săracilor.

A urmat apoi momentul judecății. Teofil a fost ultimul care a votat. Potrivit lui Chiril al Alexandriei, când a venit rândul lui Acacius de Beroea, acesta ar fi spus: „Dacă aş fi sigur de faptul că Ioan, în cazul în care l-am ierta, s-ar îndrepta și ar renunța la duritatea și la asprimea sa, aş mijloci înaintea voastră pentru el”³²⁹. Rezultatul votului a fost

³²⁷ *In illud: Pater, si possible* (PG 51, 35-37).

³²⁸ *In Joann. hom. 64, 2* (PG 59, 356-357).

³²⁹ Chiril al Alexandriei, *Ep. 33* (trimisă lui Acacius de Beroea; PG 77, 159): *Quia si scirem quod nunc, si Joanni veniam largiremur, melior fieret semetipso, et recederet a duritia et aspertitate quae in eo est, omnes vos rogassem pro eo.* Să nu uităm, totuși, că Chiril al Alexandriei era nepotul lui Teofil și că și el fusese de față la Sinodul de la Stejar, însoțindu-și unchiul.

hotărârea de depunere a lui Ioan, nu atât pe baza acuzelor aduse, cât pe baza refuzului său repetat de a se înfățișa înaintea sinodului³³⁰.

După ce această hotărâre a fost luată, Sinodul a trimis un raport împăratului, în care îl informa de depunerea lui Ioan ca urmare a refuzului său de a se prezenta în fața sinodului, deși se știa vinovat, și de faptul că depunerea s-a făcut potrivit canoanelor. Tot potrivit lui Palladius, sinodul îl atenționează pe împărat că Ioan se face vinovat și de înaltă trădare³³¹ (*lezmajestate, καθοσίωσις*), însă aceasta nu este de competența lui, de aceea o lasă pe seama curții. Raportul se încheie cu speranța că împăratul Arcadius va emite un decret de exilare a lui Ioan.

Curtea imperială nu a luat, însă, în considerare, această acuză de înaltă trădare, dar a confirmat imediat depunerea lui Ioan și a emis un decret de exilare a acestuia, a cărui punere în aplicare a fost întârziată de revolta populației constantinopolitane³³². În momentul în care hotărârea sinodului a ajuns la cunoștința publicului, mulțimi îngurionate s-au adunat la Sfânta Sofia, petrecând întreaga noapte acolo și împiedicându-i pe soldații trimiși de la curte să-l arresteze pe Ioan. Determinarea mulțimii a făcut ca ordinul imperial să nu poată fi pus în aplicare timp de trei zile³³³. O predică³³⁴ a lui Ioan, ținută în ziua următoare emiterii decretului, ne dă o imagine despre atitudinea lui față de acest act și ne prezintă sfaturile sale adresate comunității. Preocuparea majoră a lui Ioan în aceste clipe era să își pregătească credincioșii pentru iminentul său exil, rugându-i să nu se revolte, ci doar să se roage pentru el. El este pregătit

³³⁰ Să remarcăm, în treacăt, maliciozitatea lui Severian de Gabala care, anunțând în biserică decizia Sinodului de la Stejar, a afirmat că Ioan oricum trebuia depus, dacă nu pentru altceva, cel puțin pentru trufia lui, căci toate păcatele se iartă oamenilor, dar celor mândri Dumnezeu le stă împotrivă (cf. Socrates, *HE*, 6, 16; PG 67, 712).

³³¹ Este vorba de predica rostită prin 401, în care Ioan o numește pe Eudoxia Izabela, referindu-se la confiscarea proprietății unei văduve de către împăratul.

³³² Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 14) spune că revolta cetătenilor din capitală i-a luat oarecum prin surprindere pe împărat și pe sfătitorii săi, care subestimasera extrem de mult sprijinul popular de care se bucura Ioan.

³³³ Socrates, *HE*, 6, 15; Sozomen, *HE*, 8, 18.

³³⁴ *Sermo antequam iret in exilium* (PG 52, 427-432).

pentru orice i s-ar putea întâmpla, căci atâtă timp cât Hristos le-a promis să fie cu ei pururi, nu trebuie să se teamă de nimic. Ultimele două secțiuni ale acestei predici, a căror autenticitate a fost contestată³³⁵, se disting printr-un ton total diferit, foarte polemic, la adresa celor care l-au depus și la motivele care i-au împins să facă aceasta³³⁶. În aceste pasaje, Ioan lua în considerare posibilitatea de a se împotrivi edictului imperial și a suferi martiriul. Kelly e de părere că Ioan nu avea dispoziția necesară pentru o confruntare frontală cu împăratul, și că, dacă în calitate de păstor duhovnicesc al familiei imperiale, Ioan a fost dispus întotdeauna să o critice pe împărăteasă pentru ceea ce el considera prostii femeiești, față de Arcadius a păstrat respectul și cinstea cuvenite unui împărat³³⁷, astfel că, dacă împăratul a emis un decret de exilare, atunci el era pregătit să se supună acestuia, lăsându-și soarta în mâinile lui Dumnezeu. De aceea, în ziua următoare, pe la amiază, când căldura era foarte intensă, s-a strecurat pe nesimțite din biserică și s-a predat gărzii imperiale (*χουρίωσος* – șeful poliției)³³⁸; făcuse acest lucru pentru a evita orice răscoală din partea populației. În seara aceleiași zile a fost îmbarcat pe o corabie și dus la Praenestus, oraș comercial și port pe coasta sudică a Golfului Astacene, între Helenopolis și Nicomidia.

II.14. Între două exiluri

Vesta plecării lui Ioan pe drumul exilului a provocat o revoltă în rândul cetătenilor capitalei, mai întâi îndreptată spre împărat și împărăteasă, dar apoi mai ales spre episcopii care au participat la Sinodul de la Stejar, cu deosebire Teofil al Alexandriei și Severian de

³³⁵ Henry Savile și Bernard de Montfaucon, cei mai mari editori ai operelor lui Ioan, acceptă autenticitatea primelor trei secțiuni din cele cinci căte cuprinde această predică, însă se îndoiesc puternic de autenticitatea celorlalte două.

³³⁶ *Sermo antequam iret in exsilium* 4: „Dar știi, iubiților, pentru ce vor să mă depună? Că n-am așternut covoare, că nu m-am îmbrăcat în haine de mătase, că n-am îngăduit lăcomia lor la mâncare!”

³³⁷ Vezi Kelly, *op. cit.*, p. 231.

³³⁸ Socrates, *HE*, 6, 15; Sozomen, *HE*, 8, 18.

Gabala³³⁹. Dacă ar fi fost doar această revoltă, autoritățile ar fi intervenit în forță și ar fi înăbușit-o, iar Ioan și-ar fi continuat drumul spre locul său de exil³⁴⁰. Însă altceva s-a întâmplat, ceva care a fost interpretat ca un avertisment divin și care, astfel, a amânat, pe moment, deznodământul luptei dintre Ioan și puterea imperială. Teodoret vorbește de un cutremur extraordinar ce a avut loc în noaptea de după arestarea lui Ioan³⁴¹. Palladius, dimpotrivă, indică o nenorocire ce a avut loc în iatacul Eudoxiei³⁴², iar cercetătorii moderni o clarifică diferit: în timp ce O. Seek³⁴³ și K. Holum³⁴⁴ cred că este vorba despre un accident al fiicei Eudoxiei, Flacilla, accident ce a dus la moartea ei, Baur³⁴⁵ crede mai degrabă că împărăteasa însăși a suferit un avort³⁴⁶.

Oricum ar sta lucrurile, Eudoxia, fiind o fire superstițioasă, a interpretat această nenorocire ca un semn al mâniei lui Dumnezeu pentru exilarea lui Ioan, de aceea a intervenit pe lângă Arcadius să îl recheme în capitală. Pentru a-l determina pe Ioan să răspundă afirmativ acestei solicitări, ea l-a trimis la Praenestus pe unul din eunucii ei favoriți, Briso, ce îndeplinea funcția de *cubicularius* al împărătesei, prieten și admirator al lui Ioan, pe care îl ajutase în timpul procesiunilor nocturne contra arienilor; de asemenea, i-a trimis și o scurtă scrisoare, pe care Ioan o amintește în una din omiliile sale³⁴⁷, în care se scuza față de episcop, negând orice implicare în complotul care a dus la depunerea lui.

Briso l-a găsit pe Ioan cu unele dificultăți, însă acesta și-a manifestat dorința de a fi urmată procedura canonica înainte de a reveni

³³⁹ Socrates, *HE*, 6, 16; Sozomen, *HE*, 8, 18.

³⁴⁰ Socrates (*HE*, 6, 16) și Sozomen (*HE*, 8, 18) afirmă că tocmai această revoltă l-a determinat pe împărat să îl recheme pe Ioan înapoi în capitală.

³⁴¹ Teodoret, *HE*, 5, 34.

³⁴² Palladius, *Dial.* 9.

³⁴³ O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, vol. 5, p. 362, *apud* Kelly, *op. cit.*, p. 232.

³⁴⁴ K. Holum, *op. cit.*, p. 75.

³⁴⁵ Baur, *op. cit.*, vol. 2, p. 265.

³⁴⁶ Panegiricul scris de Martyrius confirmă și el că este vorba despre un avort (vezi F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome et le peuple...”, în *op. cit.*, p. 337).

³⁴⁷ *Sermo post redditum a priore exsilio* 4 (PG 52, 445).

în capitală. De vreme ce fusese depus de un sinod, el trebuia să fie repus tot de un sinod pentru a se putea întoarce în Constantinopol³⁴⁸. Însă din cauza presiunii făcute de curtea imperială³⁴⁹, Ioan a acceptat să fie adus până la periferia capitalei și s-a aşezat într-o vilă suburbană numită Marianai³⁵⁰, pe care Eudoxia i-a pus-o la dispoziție, până când un sinod ar recunoaște formal nedreptatea care i-s-a făcut³⁵¹.

Întârzierea provocată de astfel de cerințe a nemulțumit din nou multimea, nemulțumire care a dus la o altă revoltă, îndreptată tot împotriva familiei imperiale. Însă din cauza ocupării Marii Biserici de mulțimi de călugări furioși, care împiedicau desfășurarea slujbelor religioase și care, de aceea, au trebuit să fie scoși cu forța de trupele imperiale, Ioan s-a răzgândit și a acceptat să revină în capitală fără să mai aștepte hotărârea de repunere din partea unui sinod. O predică rostită de Ioan în această perioadă face aluzie la acest incident³⁵². De asemenea, istoricul păgân Zosimus³⁵³ afirmă că înainte de întoarcerea lui Ioan în capitală, Marea Biserică a fost ocupată de niște aşa zisi călugări, care i-au împiedicat pe cei credincioși să participe la cultul obișnuit, încercând să-i convingă să îl anatematizeze pe Ioan. Aprinși de mânie, cetătenii s-au aliat trupelor imperiale, împreună cu care i-au măcelărit pe acești fanatici îmbrăcați în haine negre, astfel că întreaga clădire a Bisericii a fost umplută de cadavre. Cercetătorii³⁵⁴ au ajuns la concluzia că cei baricadați în Marea Biserică nu erau alții decât călugării din

³⁴⁸ Palladius (*Dial.* 30) omite acest detaliu semnificativ.

³⁴⁹ Teodoret, în *HE* 5, 34, spune că de la curtea imperială s-au trimis nu mai puțin de trei grupe de mesageri, pentru a grăbi reîntrarea lui Ioan în capitală.

³⁵⁰ Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 16) spune că mai întâi s-a oprit la Anaplus, o proprietate a împăratului, apoi la Marianai (Marianae), probabil o suburbie a lui Anaplus. Nici una dintre acestea nu a putut fi localizată.

³⁵¹ Socrates, *HE* 6, 15; Sozomen, *HE* 8, 18.

³⁵² *Sermo post redditum a priore exsilio* 2 (PG 52, 444).

³⁵³ Zosimus, *op. cit.*, 5, 23: ἀπείληπτο δὲ ἡ τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία ὑπὸ τῶν λεγομένων μοναχῶν... Οὗτοι δὲ τὰς ἐκκλησίας ἀπολαβόντες ἐκώλυνον τὰ πλήθη ταῖς συνήθεσιν εὐχαῖς προσιέναι (Biserica creștinilor a fost ocupată de aşa-zisii monahi (...). Aceștia, punând stăpânire pe Biserică, au împiedicat mulțimile să ia parte la slujbele obișnuite).

³⁵⁴ Cf. Kelly, *op. cit.*, p. 234.

Constantinopol care, aliați cu arhidiaconul Isaac, dușmanul lui Ioan, și, prin aceasta, partizanul lui Teofil, s-au baricadat în biserică la auzul veștii că Ioan a fost rechemat în capitală, și au început să răspândească teroarea. Situația devinea atât de delicată, încât s-a simțit nevoia să se trimită trupe care să restabilească ordinea cu forța. Această reconstrucție poate ajuta și la clarificarea unui pasaj din Socrates³⁵⁵, în care este menționat un conflict sângeros între „alexandrini” (partizanii lui Teofil) și „constantinopolitani” (partizanii lui Ioan), petrecut în timpul celui dintâi exil al lui Ioan³⁵⁶.

În această situație, presiunea făcută de familia imperială asupra lui Ioan a fost atât de mare, încât el a acceptat să reentre în capitală, având însă promisiunea solemnă a împăratului și a împărătesei de a convoca un sinod care să-l repună oficial în scaun. Între timp, Teofil și episcopii egipteni s-au îmbarcat pe o navă și, la adăpostul nopții, părăseau capitala, îndreptându-se spre Alexandria³⁵⁷; același lucru au făcut și Severian de Gabala și ceilalți episcopi care luaseră parte la Sinodul de la Stejar și semnaseră depunerea lui Ioan.

II.15. Episcop al Constantinopolului „a doua oară”

Reintrarea lui Ioan în Constantinopol, la sfârșitul lunii octombrie, a fost una triumfală. Împăratul a trimis un secretar al consistoriului imperial (*notarios*) să-l conducă, iar 30 de episcopi l-au escortat. O impresionantă multime s-a adunat să-și reprimească păstorul. Ajungând la Biserică Sf. Apostoli, Ioan a rostit acolo o scurtă cuvântare improvizată³⁵⁸,

³⁵⁵ Socrates, *HE*, 6, 17.

³⁵⁶ Cf. Kelly, *op. cit.*, 234-235. Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 17) afirmă că acest conflict s-a petrecut după reîntoarcerea lui Ioan în capitală și a fost consecința faptului că Teofil, aflat încă în Constantinopol și neîndrăznind să îl atace direct pe Ioan, datorită sprijinului de care se bucura din partea cetătenilor, l-a atacat indirect, acuzându-l pe Heraclides, pe care Ioan îl hirotonise episcop de Efes, de acte de violență.

³⁵⁷ Socrates, *HE*, 6, 17; Sozomen, *HE*, 8, 19.

³⁵⁸ Textul grec nu se mai păstrează, însă avem două versiuni latine independente care redau, în esență, cuvântarea lui Ioan (PG 52, 439-442).

în care arăta că uneltilor împotriva lui s-au transformat, de fapt, în binecuvântări, că planul dușmanilor a eşuat și aceştia au fost risipiti, că întreaga cetate a devenit acum o Biserică. În duminica următoare, deși Ioan insistă să fie repus de un sinod înainte de a-și relua sarcinile episcopale, a fost constrâns până la urmă de multime să își ocupe locul din Sfânta Sofia și să dea binecuvântarea păcii („Pace tuturor”) înainte de începerea Liturghiei, un drept rezervat episcopilor³⁵⁹. În predica rostită cu această ocazie³⁶⁰, Ioan laudă comunitatea pentru fidelitatea ei față de păstor, și în mod special o laudă pe Eudoxia pentru zelul ei, pentru pietatea și virtutea de care a dat dovadă. Reamintește câtă râvnă a depus ea pentru ca Ioan să se reîntoarcă în capitală și cum a considerat această izbândă ca o coroană mai strălucitoare ca diadema imperială. Predica se încheie cu asigurarea venită din partea lui Ioan că de acum înainte nu va mai face nimic înainte de a se consulta cu poporul și cu devotata Augustă (Eudoxia)³⁶¹.

Ioan era perfect conștient de fragilitatea poziției sale, câtă vreme nu era repus în scaun de autoritatea unui sinod, deși relațiile cu familia imperială erau acum încă o dată amicale. La insistențele sale, Arcadius a trimis scrisori în toate părțile, convocând episcopii la un nou sinod. Dușmanii lui Ioan, însă, nu aveau nici un interes să răspundă la această convocare. Cum era de așteptat, Teofil a decis să rămână în Alexandria, sub pretextul că poporul său s-ar răscula dacă ar pleca iar din capitala Egiptului³⁶². Totuși, aşa cum ne informează Sozomen³⁶³, 60 de episcopi s-au adunat în sinod și au proclamat nule hotărârile Sinodului de la

³⁵⁹ Vezi Franz van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (Roma, 1970, pp. 442-443), cf. Kelly, *op. cit.*, p. 236. Acest lucru este menționat și de Socrates, *HE*, 6, 16; Sozomen, *HE*, 8, 18.

³⁶⁰ *Sermo post redditum a priore exsilio* (PG 52, 443-448).

³⁶¹ *Ibidem* (PG 52, 447): „Fără de voi nimic nu voi lucra, și nici fără de prea iubitoarea de Dumnezeu împărăteasă. Căci și ea are grijă, se îngrijește și face totul ca pacea să rămână trainică, ca Biserică să rămână nelovită”.

³⁶² Cf. darea de seamă făcută de Ioan episcopului Inocențiu I al Romei (*Ep. I ad Innocentium*).

³⁶³ Sozomen, *HE*, 8, 19.

Stejar, confirmându-l pe Ioan în scaunul episcopal al capitalei. Kelly³⁶⁴ spune că acest sinod a fost totuși unul neoficial, fără autoritate canonica, menit doar să liniștească scrupulele lui Ioan până când un sinod autoritativ s-ar reuni; pentru Liebeschuetz³⁶⁵ este semnificativ, de asemenea, faptul că Ioan nu face mențiune despre el în scrisoarea către episcopul Romei. Se pare, totuși, că „sinodul” a avut efectul scontat, de vreme ce Ioan și-a reluat întreaga activitate ce-i revenea unui episcop³⁶⁶. Murind episcopul Paul de Heracleia, cel care prezidase Sinodul de la Stejar, Ioan l-a hirotonit pe Serapion în locul acestuia³⁶⁷, lipsindu-se astfel de un om de totală încredere, dar care era detestat de foarte multă lume din capitală.

Din epistola lui Ioan trimisă episcopului Romei reiese faptul că, deși Teofil și suita sa de episcopi egipteni plecaseră din Constantinopol, în capitală se mai aflau mulți dușmani ai lui Ioan, în aşteptarea unui moment prielnic pentru a relua lupta împotriva acestuia. Iar acest moment a venit mult mai devreme decât au sperat. Cu mai bine de trei ani în urmă, la 9 ianuarie 400, după o lună sau două de când Gainas ocupase Constantinopol, Eudoxia a primit rangul de Augusta³⁶⁸. Acum, pe la mijlocul lunii noiembrie, prefectul orașului, Simplicius, așezase o statuie de argint a împărătesei Eudoxia, înfățișată ca Augustă

³⁶⁴ Kelly, *op. cit.*, p. 238.

³⁶⁵ Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 17). El este și mai categoric decât Kelly, afirmând că acest sinod nu a avut niciodată loc, doavă stând atât lipsa unei mențiuni despre el la Socrates și Palladius, cât și faptul că tocmai lipsa unei repunerি oficiale a lui Ioan în scaunul episcopal a constituit acuza principală a celei de a doua depunerি. Mai mult, este semnificativ faptul că la același istoric, Sozomen, ceva mai departe (*HE*, 8, 20), Ioan își justifică reluarea datoriilor de episcop nu prin referire la votul celor 60 de episcopi, ci la cel al episcopilor care au intrat în comuniune cu el de la reîntoarcerea lui, adică justificarea lui este o recunoaștere *de facto*, nu *de jure*. Liebeschuetz concluzionează că sinodul celor 60 este de fapt o invenție a ioanișilor, pe care Sozomen a găsit-o printre izvoarele sale și pe care a inserat-o fără să se întrebe asupra veridicității ei.

³⁶⁶ Cf. Sozomen, *HE*, 6, 18.

³⁶⁷ Socrates, *HE*, 6, 17; Sozomen, *HE*, 8, 19.

³⁶⁸ *Chron. pasch. a. 400* (PG 92, 780): ἡ ἐπιφανεστάτη Εὐδοξία ἐπήρθη Αὔγουστα μηνὶ αὐδυναίφ πρὸ εἰδῶν ἰανουαρίων.

și purtând *paludamentum*-ul de purpură, în fața casei senatului, chiar în apropierea Sfintei Sofii. Inaugurarea acestei statui s-a făcut într-o duminică, iar pentru festivitate, Simplicius a organizat spectacole de mimi și dansatori, aşa cum se obișnuia când o statuie a împăraților era inaugurată³⁶⁹. Festivitatea a tulburat, însă, serviciul religios din Biserică, unde slujea Ioan; acesta, pierzându-și cumpătul, a acuzat în cuvântarea sa că ceea ce se întâmplă afară este o insultă la adresa Bisericii și i-a mustrat aspru pe organizatorii.

Conținutul acestei cuvântări a ajuns iute la urechile familiei imperiale. Eudoxia a considerat intervenția lui Ioan drept un atac personal, deși numele ei nu a fost rostit, și vechea dușmănie împotriva acestuia s-a reactivat, aceasta cu atât mai mult cu cât ridicarea statuiei în care ea era reprezentată ca Augustă fusese pentru familia imperială de o importanță covârșitoare, mai ales datorită lungii propagande care fusese făcută pentru ca și partea occidentală a Imperiului să accepte această ridicare în rang a Eudoxiei³⁷⁰.

Istoricii Socrates³⁷¹ și Sozomen³⁷² ne spun că mânia împărătesei atinsese asemenea cote, încât a început preparativele pentru un nou sinod împotriva lui Ioan, de data aceasta pentru îndrăzneala lui de a-și relua activitatea de episcop înainte ca un sinod să îl repună formal în scaun. Această schimbare totală de atitudine a împărătesei a fost atât de uimitoare pentru Ioan încât, cu prilejul unei sărbători închinată Sf. Prooroc Ioan Botezătorul, a rostit o predică usturătoare la adresa

³⁶⁹ Sozomen, *HE*, 8, 20. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 219, este de părere că Simplicius a încercat prin aceasta să îl provoace pe Ioan și, astfel, să creeze un conflict între el și împărăteasă.

³⁷⁰ Holom, *op. cit.*, mai ales pp. 65-67, argumentează că ceremonia era o parte a unei campanii mai mari de promovare a unui nou rol politic pentru împărăteasă. Liebeschuetz (*Barbarians and Bishops*, p. 201) nu este de acord cu această idee, spunând că nu există nici o evidență care să susțină un nou rol politic pentru Eudoxia.

³⁷¹ Socrates, *HE*, 6, 18.

³⁷² Sozomen, *HE*, 8, 20.

împărătesei, care începea cu cuvintele: „Iar se mânie Irodiada, iar dansează, iar caută să aibă capul lui Ioan pe tipsie”³⁷³.

Situația nou creată le-a oferit dușmanilor lui Ioan ocazia de a relua lupta împotriva acestuia. Teofil a fost înștiințat prin scrisori de noua stare creată și a fost rugat să vină în Constantinopol sau cel puțin să le dea sfaturi celor prezenți în capitală despre modul cum să acționeze³⁷⁴. Teofil a preferat să rămână în Alexandria, însă a trimis trei episcopi cu instrucțiunile necesare.

II.16. A doua depunere a lui Ioan

Ruptura dintre Ioan și palatul imperial a devenit publică în preajma Crăciunului anului 403. Era obiceiul ca, de marile praznice, familia imperială să participe la slujbele ținute în Sfânta Sofia, împreună cu episcopul și poporul capitalei. De data aceasta, însă, împăratul l-a înștiințat pe Ioan că nu vor lua parte la slujbă, de vreme ce episcopul nu fusese reabilitat formal de un sinod și, ca urmare, familia imperială nu putea să stea în comuniune cu el, până când nu își va dovedi nevinovăția față de acuzele ce i s-au adus³⁷⁵. Prin acest refuz, împăratul își manifesta retragerea sprijinului față de Ioan. Se pare că Eudoxia i-ar fi sugerat să demisioneze, asigurându-l că își va lua asupra ei întreaga responsabilitate pentru acest act. Ioan i-ar fi replicat că ea nu și-ar putea lua responsabilitatea pentru demisia lui mai mult decât ar fi putut Adam să se ascundă în spatele Evei pentru păcatul său³⁷⁶.

³⁷³ Ibidem, 8, 20. Conform lui Socrates, *HE*, 6, 18, omilia începe astfel: „Iarăși este înfuriată Irodiada, iarăși este tulburată, iarăși danseză, iarăși caută să obțină capul lui Ioan pe o tipsie”. Se pare, totuși, că această omilie nu este autentică (vezi J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, pp. 138-139, și Kelly, *op. cit.*, p. 240, care îl citează pe Baur, *op. cit.*, vol. 2, p. 237, nota 8). Textul acestei omiliilor pseudo-hrisostomice se află în PG 59, 485-490, doar în traducere latină.

³⁷⁴ Palladius, *Dial.* 9.

³⁷⁵ Socrates, *HE*, 6, 18 ; Sozomen, *HE*, 8, 20.

³⁷⁶ Cf. F. van Ommeslaeghe, „Jean Chrysostome en conflict...”, în *op. cit.*, p. 153, comentând pasajul 506b-507a din panegiricul scris de Martyrius.

Ruptura astfel creată se adâncea tot mai mult, pe măsură ce episcopii convocați inițial pentru sinodul de repunere a lui Ioan se adunau în capitală și erau căstigați de partea adversarilor acestuia. Până în preajma Paștelui anului 404, toți episcopii se aflau deja în Constantinopol, cu excepția lui Teofil, care instrumenta uneltirile din Alexandria. În tot acest timp, Ioan își afirma cu tărzie disponibilitatea de a se prezenta în fața unui sinod pentru a se apăra; din scrisoarea lui către Inocențiu reiese însă limpede că nu i s-a oferit o astfel de ocazie.

Deși Palladius și Socrates³⁷⁷ vorbesc de un „al doilea sinod”, Kelly³⁷⁸ argumentează că a fost doar o întâlnire neoficială a dușmanilor lui Ioan; aceștia, instruiți de Teofil, au ajuns la concluzia că a doua depunere trebuie să fie făcută în liniște, pe ascuns, fără să-i dea posibilitatea lui Ioan să se apere și fără să ajungă la cunoștința publică, știut fiind că Ioan avea populația de partea lui și că o nouă revoltă era mai mult decât probabilă. Depunerea trebuia să se facă pe baza canoanelor Sinodului de la Antiohia, din 341, mai precis, pe baza canonului al 4-lea³⁷⁹, care stipula că, dacă un episcop depus de un sinod își reia activitatea fără să fie repus înainte de un alt sinod, este exclus din treaptă și nu mai poate face apel la un for superior³⁸⁰.

³⁷⁷ Palladius, *Dial.* 9, Socrates, *HE*, 6, 18 fixează data sinodului „chiar înainte de Paști” (este vorba de Paștele anului 404).

³⁷⁸ Kelly, *op. cit.*, p. 241.

³⁷⁹ Vezi Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, ediția a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005, p. 228-229: „Dacă vreun episcop caterisit de sinod, ori prezbiter, ori diacon caterisit de episcopul său propriu ar îndrăzni să săvârșească ceva din slujba preotească potrivit celor obișnuite a le îndeplini mai înainte, ori ca episcop, ori ca diacon, acela să nu mai poată avea nădejde la alt sinod nici de reintegrare, nici de a se putea apăra. Iar cei ce comunică cu el, toți să se lepede de la Biserică, și mai ales dacă, cunoscând ei hotărârea cea dată împotriva celor amintiți mai sus, ar îndrăzni să comunice cu dânsii”.

³⁸⁰ Într-o ediție a traducerii Dialogului se menționează Canonul al 12-lea al Sinodului de la Antiohia din 341, care stipula că orice episcop care, după depunerea sa, face apel la autoritatea civilă, va fi *ipso facto* irevocabil depus. Constantin Cornițescu (*Viața Sf. Ioan Gură de Aur în relatăriile istoricilor bisericești Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fer. Teodorel al Cirului*, EIBMBOR, 2001, în *Prefață* p. 19), spune că acest canon fusese abrogat de Sinodul de la Sardica, din 343, dar nu dă nici o referință în sprijinul acestei afirmații. Poate că are în vedere textul din Sozomen, *HE*, 8, 26, respectiv scrisoarea lui Inocențiu către clerul constantinopolitan, unde se face mențiune de sinodul de la Sardica.

Situația era destul de delicată, și aceasta din următorul motiv: deși Sinodul de la Antiohia din 341 fusese denunțat ca arian, iar canoanele (în special canonul al 4-lea) fuseseră adoptate împotriva lui Atanasie cel Mare, care se afla atunci în exil, totuși canoanele antiohiene în general erau ținute la mare cinste în Răsărit, și chiar acest al 4-lea canon va reapărea în Canoanele Apostolice (sfârșit de secol IV) și va fi invocat la Sinodul al IV-lea de la Calcedon (451). Partizanii lui Ioan au socotit că singura soluție pentru a-l apăra pe acesta era tocmai denunțarea acelui Sinod din 341 ca fiind arian, ipoteză pe jumătate adevărată³⁸¹: sinodalii de atunci au combătut arianismul și pe Arie, însă formula adoptată de ei era semiariană (homiousianismul). La o întâlnire a celor două părți, la care a luat parte și împăratul, apărarea lui Ioan, alcătuită de susținătorii săi, s-a bazat pe următoarele afirmații: a) Ioan nu a fost depus din punct de vedere canonic, ci doar a fost exilat de reprezentanții autorității imperiale; b) Ioan nu a revenit pe scaunul episcopal din proprie inițiativă, ci la porunca împăratului; c) canoanele Sinodului de la Antiohia sunt emise de arieni³⁸². Deși, inițial, aceste argumente au avut un oarecare impact asupra lui Arcadius, doi episcopi dușmani ai lui Ioan, Acacius de Berœa și Antiochus de Ptolemaida l-au recâștigat de partea lor, afirmând că ei sunt gata să jure pentru a da astfel mărturie despre validitatea sinodului de la Antiohia și a canoanelor sale.

Cedând presiunilor dușmanilor lui Ioan, Arcadius l-a sfătuit pe acesta să renunțe a mai sluji în Sfânta Sofia³⁸³. Ioan însă i-a răspuns că el a primit preoția de la Dumnezeu și că nu o va abandona decât dacă va fi constrâns să facă acest lucru³⁸⁴; reacția lui Arcadius a fost aceea de a-i interzice să-și părăsească reședința episcopală.

³⁸¹ Vezi J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londra, 1972, pp. 263-274.

³⁸² Cf. Palladius, *Dial.*, 9.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ *Ibidem*: „Eu am primit această Biserică de la Dumnezeu Mântuitorul pentru grija de mântuirea poporului, și nu pot să o părăsesc. Dar dacă tu vrei acest lucru – căci cetatea îți

Pentru populația Constantinopolului devinea limpede faptul că Ioan nu va sluji în catedrala episcopală de praznicul Învierii. În Vinerea Mare, pe când împăratul și împărăteasa vizitau altarele unor martiri, 40 de episcopi ioaniți (printre care și Palladius) au făcut o ultimă încercare desperată de a convinge cuplul imperial să redea bisericii episcopale pe episcopul său. Pledoaria acestora a rămas fără rezultat. Însă în ciuda opoziției imperiale, adeptii lui Ioan erau hotărâți să săvârșească botezul catehumenilor în noaptea de sâmbătă, înaintea prăznuirii Învierii; acești catehumeni fuseseră pregătiți pe tot parcursul postului și își doreau să primească botezul de la Ioan.

Acest act de independență le-a luat, probabil, pe neașteptate pe autoritățile politice, care însă n-au ezitat să intervină. Când clerul ioanit a început săvârșirea Tainei Botezului, atât în Sf. Sofia, cât și în Sf. Irene³⁸⁵, aproximativ 400 de tineri recruți, conduși de Lucius, un ofițer pagân, au intrat în forță pentru a întrerupe ceremonia și a risipi adunarea. Tabloul din acele momente este sumbru: membrii clerului au fost alungați cu bâtele, catehumenii pe jumătate dezbrăcați, în aşteptarea scufundării, alergau în toate părțile, apa de botez era înroșită de sângele victimelor³⁸⁶.

Atât Ioan, cât și Palladius nu pun acest act sângeros pe seama împăratului, ci pe seama episcopilor; ei sunt vinovați de crimele comise, ca și de sacrilegiul săvârșit, câtă vreme împăratul nu a dorit acest lucru. A doua zi dimineață, clerul și credincioșii fideli lui Ioan s-au adunat iarăși la Băile lui Constantius pentru a prăznui Paștele, în timp ce Marea

apartine tie – înlătură-mă prin forță, pentru ca eu să am porunca ta drept cuvânt de apărare pentru [această] părăsire a [Bisericii]" (Ἐγὼ παρὰ τὸν Σωτῆρος Θεοῦ ὑποδέδεγμαι τὴν ἐκκλησίαν ταῦτην εἰς ἐπιμέλειαν τῆς τοῦ λαοῦ σωτηρίας, καὶ οὐ δύναμαι αὐτὴν καταλεῖψαι· εἰ δὲ τοῦτο βούλει (ἢ γὰρ πόλις σοι διαφέρει), βίᾳ με ἔξωσον, ἵνα ἔχω ἀπολογίαν τῆς λειποταξίας τὴν σὴν αὐθεντείαν).

³⁸⁵ Ioan este cel care menționează săvârșirea Tainei Botezului în aceste locuri. Palladius (*Dial. 9*) și Socrates (*HE*, 6, 18) spun că taina a avut loc în Băile lui Constantius.

³⁸⁶ Principalele surse pentru acest tablou sunt epistola lui Ioan către Inocențiu și Palladius, *Dial.*, 9.

Biserică a rămas goală. Fiind alungați și de acolo, tot prin intervenția forței armate, partizanii lui Ioan au continuat slujba în aer liber, într-un loc numit Pempton, pe care Constantin cel Mare îl destinase curselor de cai³⁸⁷. Din acest moment, ioaniții vor ține adunări separate, organizându-se astfel în ceea ce se va numi „schisma ioanită”³⁸⁸.

Timp de două luni, Ioan a rămas sub supraveghere în reședința sa episcopală. În acest răstimp a existat, se pare, chiar o tentativă de asasinat, cel care a încercat acest lucru fiind un sclav al preotului Elpidius, cel care a depus mărturie împotriva lui Ioan la Sinodul de la Stejar³⁸⁹. Această încercare de asasinat a dus la o repliere a partizanilor lui Ioan, ajungând să îl păzească zi și noapte. Tot acum a scris Ioan și acea epistolă adresată episcopilor din Occident³⁹⁰ (episcopilor Inocențiu I al Romei, Venerius al Milanului și Chromatius al Aquileei), în care a descris evenimentele funeste provocate îndeosebi de Teofil al Alexandriei, din momentul în care acesta a fost convocat să vină la Constantinopol pentru a fi judecat de un sinod și până la atacurile săngeroase din timpul Paștelui. În această epistolă, Ioan nu vrea, în primul rând, să facă o *oratio pro domo*, adică să se apere în fața acuzelor aduse, ci să arate că validitatea sinodului de la Stejar este nulă. Vinovat de toate cele întâmplate este Teofil, în timp ce rolul casei imperiale este minimizat.

³⁸⁷ Sozomen, *HE*, 8, 21.

³⁸⁸ Socrates, *HE*, 6, 18 ; Sozomen, *HE*, 8, 21.

³⁸⁹ Palladius, *Dial.*, 20 ; Sozomen, *HE*, 8, 21.

³⁹⁰ Există două variante ale acestei epistole, una cuprinsă în Palladius, *Dial.* 2; (PG 47, 8-12) și cealaltă în corpusul de epistole hrisostomice (PG 52, 529-536). Că această epistolă a fost trimisă celor trei episcopi menționați mai sus apare doar la Palladius (PG 47, 12: ἐγράφη δὲ αὕτη καὶ πρὸς Βενέριον, ἐπίσκοπον Μεδιολάνου, καὶ Χρωμάτιον, ἐπίσκοπον Ἀκυληϊας), în corpus nefigurând altcineva decât Inocențiu I al Romei. P.R. Coleman-Norton, în articolul său „The Correspondence of S. John Chrysostom (With Special Reference to His Epistles to Pope S. Innocent I)” (în CP, 24 (1929), nr. 3, pp. 279-284) pare că subscrive unei concluzii oarecum tendențioase a lui W.R.W. Stephens (*op. cit.*, p. 335), atunci când citează următoarele: „[Acesta epistole] ilustrează în mod remarcabil tendința crescândă a creștinismului de a apela la arbitrajul Bisericii Apusene, și în special la cel al episcopului Romei, în probleme de disciplină eclesiastică. Spiritul apusean creator și protector al legii este invocat pentru a înfrâna violența și imoralitatea Răsăritului”.

Ioan îl acuză pe Teofil în această epistolă, printre altele, și de încălcarea canonului al 6-lea al Sinodului de la Constantinopol, care stipula că cei care sunt sub învinuire nu pot să îi acuze pe alții înainte de a se fi dezvinovățit.

Această primă scrisoare este un exemplu perfect, crede Stephens³⁹¹, pentru modul în care Ioan prezintă evenimentele în folosul său, cu riscul deformării adevărului. Potrivit lui Ioan, cei vinovați de depunerea lui sunt Teofil și complotiștii susținuți de acesta. Pe Arcadius, Ioan îl laudă pentru pietatea lui și îl consideră nevinovat. Despre disputa sa cu Eudoxia, nu scoate nici un cuvânt. Dacă Kelly crede că tăcerea lui Ioan cu privire la împăratelasă este o acuză tacită a rolului ei în suspendarea datorilor sale episcopale³⁹², Stephens este de părere că prin tăcerea lui, Ioan sugerează mai degrabă că el însuși a devenit conștient de greșeala gravă pe care a făcut-o, ironizând-o pe Eudoxia, și a vrut să minimalizeze acest lucru³⁹³.

Două motive principale pot fi întrezărite la baza acestor epistole trimise episcopilor apuseni:

1. Ioan speră ca episcopii apuseni să intervină la curtea lui Honorius pentru ca acesta, la rândul său, să îl determine pe fratele său Arcadius să își schimbe hotărârea;
2. Ioan voia ca episcopii apuseni să păstreze comuniunea cu el, astfel recunoscând, implicit, necanonicitatea sinoadelor care l-au depus.

Situația incertă din capitală a atins punctul culminant pe data de 9 iunie, în prima zi de joi după Cincizecimea anului 404. Pierzându-și răbdarea, cei patru adversari de temut ai lui Ioan – Acacius, Severian, Antiochus și Cyrinus al Calcedonului – au cerut și au primit o audiență la împărat, pe care l-au presat să ia o hotărâre³⁹⁴. În numele ordinii publice, care trebuia restabilită, Ioan trebuia să fie exilat, căci altfel acest

³⁹¹ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 158.

³⁹² Kelly, *op. cit.*, p. 247.

³⁹³ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 158.

³⁹⁴ Palladius, *Dial.* 10; Sozomen, *HE*, 8, 22.

lucru ar fi fost cu neputință, dată fiind fidelitatea mulțimii față de el. La ezitările împăratului, cei patru episcopi au spus că își iau asupra lor toată responsabilitatea acestui act. Abia în 20 iunie³⁹⁵, împăratul l-a trimis la Ioan pe notarul Patricius cu decretul de exil, prin care acesta era înștiințat că trebuie să părăsească capitala. Ioan a primit vestea cu calm, ca și cum s-ar fi așteptat de mult timp la acest lucru. Înainte de a pleca, a avut o ultimă întâlnire cu cei patruzeci de episcopi care au fost de partea lui și cu cele patru văduve aristocrate (Olimpiada, Pentadia, Procla și Silvina) cu care a lucrat îndeaproape, sfătuindu-i pe toți să arate supunere față de succesorul său la scaunul episcopal, cu excepția cazului în care acesta ar fi ajuns episcop prin intrigă³⁹⁶; apoi, sub escortă militară, a părăsit pe ascuns Constantinopolul.

II.17. Urmările plecării lui Ioan în al doilea exil. Moartea lui Ioan și reabilitarea lui ulterioară

Arestarea lui Ioan a creat zarvă în capitală. Mulțimea s-a adunat în Hagia Sofia, cu gândul să-și sprijine episcopul. Pentru a evita revolte sau vărsări de sânge inutile, Ioan s-a folosit de un mic şiretlic ca să iasă din palatul episcopal și să plece pe drumul celui de-al doilea exil: a poruncit ca asinul pe care călătorea de obicei când ieșea din cetate să fie pus la poarta de vest a catedralei, ca și cum l-ar fi așteptat; în acest timp, însotit de Chiriacus și Evlius, doi episcopi devotați lui, el a fost escortat de un Tânăr ofițer pe nume Teodor până la port, acolo a fost îmbarcat și trecut pe țărmul bitinian, de unde s-a îndreptat spre est, spre Nicomidia și Niceea.

În acest timp, în catedrala din Constantinopol izbucnea un foc în apropierea tronului episcopal³⁹⁷, care a cuprins în scurt timp întregul

³⁹⁵ Cf. Socrates, *HE*, 6, 18 și *Chron. pasch. a.* 404 (PG 92, 781).

³⁹⁶ Litt.: „Iar dacă cineva, fără de voie și fără să fi cerut, este hirotonit în locul meu...” (Palladius, *Dial.* 10).

³⁹⁷ Palladius, *Dial.* 10.

edificiu și s-a întins și la casa senatului, mistuindu-le pe ambele. Autoritatea imperială a crezut că vinovații de aceasta sunt ioaniții, de aceea s-a poruncit ca susținătorii lui Ioan din rândul clerului să fie arestați. Cei care îl însoțeau pe Ioan, abia ajunși pe țărmul bitinian, au fost arestați și întemnițați într-o închisoare din Calcedon³⁹⁸.

La șase zile de la aceste evenimente, pe data de 26 iunie 404, a fost ales și instalat un nou episcop al capitalei, în persoana octogenarului Arsacius, fratele fostului episcop Nectarius, despre care Palladius, preluând ceea ce vorbeau gurile rele, spune că era „mai tăcut decât peștele și mai inert decât o broască”³⁹⁹. Acesta fusese de partea dușmanilor lui Ioan la Sinodul de la Stejar. Socrates și Sozomen⁴⁰⁰ îl descriu ca fiind pios și bland; pentru ioaniți, însă, Arsacius nu era altceva decât un intrus neleguit. De aceea, ei au continuat să rămână „schismatici”, ținându-și adunările afară din oraș. Arsacius s-a plâns de acest lucru împăratului, iar împăratul a poruncit să se intervină cu forță militară pentru a risipi adunările lor. Au avut loc încăierări care au dus la întemnițarea multor ioaniți⁴⁰¹. Autoritatea imperială era hotărâtă să pună capăt oricărora forme de nesupunere față de noul episcop. Kelly⁴⁰² presupune că trebuie să se fi emis atunci noi legi care să interzică astfel de dizidențe, însă acestea s-au pierdut; totuși, un ecou al lor îl poate constitui un decret⁴⁰³ de mai târziu, prin care guvernatorilor provinciali li se poruncea să îi determine pe creștini să accepte și să păstreze comuniunea cu episcopii recunoscuți de autoritate⁴⁰⁴.

³⁹⁸ Palladius, *Dial.* 11.

³⁹⁹ *Ibidem* 11.

⁴⁰⁰ Socrates, *HE*, 6, 19 ; Sozomen, *HE*, 8, 23.

⁴⁰¹ Sozomen, *HE*, 8, 23.

⁴⁰² Kelly, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁰³ *Codex Theodosianus* XVI, 4, 6, emis la 18 noiembrie 404.

⁴⁰⁴ Folosirea coerciției din partea statului pentru a pune capăt schismelor și diviziunilor din Biserică nu era ceva nou, ci constituie o tradiție care urcă până la Constantin cel Mare (vezi A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 1, 1964, pp. 94-95). În cazul ioaniților era vorba, însă, și de o problemă de ordine publică (aşa cum va fi cazul și în Africa, în cazul donatismului).

Schisma ioanită a continuat mulți ani, chiar și după moartea lui Ioan, și s-a răspândit cu repeziciune și în celealte provincii, inclusiv în Siria. Aici, motivul izbucnirii schismei a fost, pe lângă adeziunea antiohienilor față de Ioan, și alegerea succesorului episcopului Flavian, mort cam în aceeași perioadă cu plecarea lui Ioan în al doilea exil⁴⁰⁵. Profitând de faptul că majoritatea populației antiohiene se afla la Daphne, asistând la jocurile olimpice, Severian de Gabala, Acacius de Beroea și Antiochus de Ptolemaida au hirotonit ca succesor al lui Flavian pe un dușman de-al lui Ioan, pe nume Porfirius⁴⁰⁶. Ulterior, multimea a protestat, căci favoritul ei era Constantius, asistentul lui Flavian și prieten al lui Ioan, însă protestele au rămas fără nici un rezultat.

În capitală, ancheta privitoare la izbucnirea incendiului s-a făcut cu mult zel din partea autorităților, folosindu-se chiar și tortura, după cum ne informează Sozomen⁴⁰⁷, care ne spune că ioaniții au alcătuit chiar și o listă cu cei care au suferit în timpul acestei anchete. Printre aceștia s-a numărat și Olimpiada, conducătoarea diaconișilor și prietena devotată a lui Ioan, care a fost anchetată și somată să se supună nouui episcop. Ea a răspuns într-un mod care cu siguranță l-ar fi făcut pe Ioan să fie mândru de ea: nimic nu o va determina să acționeze împotriva a ceea ce poruncește legea divină. După vreo două luni de anchetă, neajungându-se la nici un rezultat, susținătorii lui Ioan au fost eliberați din închisoare, dar somați să se întoarcă la locurile lor de reședință. De asemenea, la 29 august s-a emis un decret imperial⁴⁰⁸ prin care se poruncea ca toți membrii clerului care nu sunt rezidenți în capitală să părăsească cetatea, atât susținătorii, cât și dușmanii lui Ioan. Se dorea astfel ca, prin plecarea taberelor adverse care întrețineau animozitățile, să se restabilească o oarecare ordine.

⁴⁰⁵ Palladius, *Dial.* 11. Kelly spune că Palladius folosește verbul *synakmazo* cu sensul de „a coincide”, sens care nu apare în dicționare.

⁴⁰⁶ Vezi Palladius, *Dial.* 16, care îl zugrăvește în culori foarte intunecate.

⁴⁰⁷ Sozomen, *HE*, 8, 24.

⁴⁰⁸ *Codex Theodosianus* XVI, 2, 37.

Locul de exil al lui Ioan a fost Cucusus, descris de Teodoreț ca un mic oraș ce aparținuse Capadociei, dar care ulterior a fost inclus în Armenia Secunda⁴⁰⁹, provincie creată de Valens în 371-372. Orășelul era un loc izolat în munți, atacat adeseori de isaurieni, trib ce locuia în Munții Taurus și care cobora pentru a prăda orașele și cetățile de la poalele acestora. După o perioadă petrecută aici, timp în care a fost vizitat de unii prieteni și partizani din Antiohia și în care a corespondat cu mulți alții din Constantinopol și nu numai, unora cerându-le ajutorul, pe alții îmbărbătându-i și mânăindu-i, Ioan a fost obligat, împreună cu locuitorii orașului, să părăsească Cucususul și să fugă în Arabissos, din cauza atacurilor isauriene⁴¹⁰.

Reîntorcându-ne în Constantinopol, în perioada când Ioan se afla la Cucusus, evenimente neașteptate aveau să „justifice metafizic” ruptura dintre ioaniți și episcopul recunoscut de autoritatea imperială, dar și să înăsprească măsurile împotriva acestor „schismatici”. Pe 6 octombrie 404, Eudoxia a murit⁴¹¹. Cu câteva zile mai înainte, o furtună cu grindină de mărimea nucilor a lovit capitala cu o furie nemaiîntâlnită⁴¹², provocându-i împărătesei o emoție atât de puternică încât, probabil combinată și cu un sentiment de vinovătie, a dus la un alt avort, de data aceasta fatal. Eudoxia a fost înmormântată în Biserica Sfintilor Apostoli. Ioaniții au interpretat această nenorocire ca o pedeapsă divină pentru nedreptatea făcută lui Ioan și, probabil, se așteptau ca această nedreptate să fie reparată, aşa cum fusese și la primul exil. De data aceasta, însă, dușmanii lui Ioan aveau să se îndârjească și mai mult. Autoritatea imperială era hotărâtă să mențină cu orice preț numirea lui

⁴⁰⁹ Teodoreț, *HE*, 2.5. Vezi și A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1970, p. 182.

⁴¹⁰ În această perioadă a exilului, corespondența lui Ioan este impresionantă. Două scrisori (care se dovedesc a fi mici tratate) trebuie menționate aici: *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (PG 52, 459-480) și *Ad eos qui scandalizanti sunt ob adversitates* (PG 52, 479-528).

⁴¹¹ Vezi *Chron. pasch. a.* 404 (PG 92, 781): ἐτελεύτησεν Εὐδόξια Αὔγουστα μηνὶ τῷ αὐτῷ ὑπερβερεταίῳ πρὸ α' νωνῶν ὀκτωβρίων ἡμέρᾳ ε'.

⁴¹² Socrates, *HE*, 6, 19; Sozomen, *HE*, 8, 27.

Arsacius ca nou episcop al capitalei. Pentru a înlătura orice dizidență și a-i face pe toți creștinii să îl recunoască pe acesta, au numit un nou prefect al capitalei, pe Optatus, necreștin și recunoscut pentru înclinația lui de a da pedepse aspre⁴¹³. El este cel care a rămas în istorie drept persecutorul ioaniților⁴¹⁴.

Pe data de 18 noiembrie 404 era emis un nou edict⁴¹⁵ prin care erau interzise dizidențele ioanite din provinciile imperiului. Guvernatorii provinciali trebuiau să scoată în afara legii orice adunări ale creștinilor ortodocși care nu aveau loc în bisericile oficiale și să intre în comuniune cu Arsacius, Teofil și Porfirius al Antiochiei, cei trei patriarhi răsăriteni recunoscuți de autoritatea imperială. Socrates⁴¹⁶ ne spune că acest Optatus a trimis la moarte mulți prieteni ai lui Ioan, bănuitori că ar fi cauzat incendiul catedralei. Palladius⁴¹⁷ ne informează că unele doamne din înaltele clase sociale, partizane ale lui Ioan, au fost aduse înaintea lui Optatus și constrânse să aleagă: fie să intre în comuniune cu Arsacius, fie să plătească o amendă foarte mare. Mulți anahoreți și multe fecioare au fost torturate. Toate aceste grozăvii au fost relatate la Roma de un oarecare Domitius, ultimul dintr-un lung sir de refugiați care au dus știri despre ceea ce se întâmpla în Constantinopol.

Un alt edict din anul următor⁴¹⁸ interzicea ca episcopii susținători ai lui Ioan și care fuseseră depuși să își primească înapoi scaunele episcopale. Ioaniții au nutrit o mică speranță ca Ioan să fie rechemat atunci când Arsacius a murit (11 noiembrie 405), însă autoritatea imperială, după câteva luni de întârziere, a propus ca un preot armean,

⁴¹³ Vezi *Prosopography of the Later Roman Empire* (presc. PLRE) vol. 1, Cambridge University Press, 1971, pp. 649-650, apud Kelly, *op. cit.*, p. 272. Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 26) afirmă că persecuția sistematică a ioaniților a început abia după moartea Eudoxiei, astfel că ipoteza că ea a fost principala cauză a persecuției lui Ioan și a suporterilor acestuia nu stă în picioare.

⁴¹⁴ Cf. Liebeschuetz, „The fall...”, în *op. cit.*, p. 24.

⁴¹⁵ *Codex Theodosianus* XVI, 4, 6.

⁴¹⁶ Socrates, *HE*, 6, 21.

⁴¹⁷ Palladius, *Dial.* 14.

⁴¹⁸ *Codex Theodosianus* XVI, 2, 35.

Atticus, să fie ales episcop al capitalei (lucru care s-a și întâmplat). Pe acesta, Palladius⁴¹⁹ îl descrie ca fiind „iscoditorul a tot vicleșugul împotriva lui Ioan”⁴²⁰. În timpul lui, legislația îndreptată împotriva ioaniților a fost aplicată cu și mai multă râvnă. Cel puțin în primii ani ai păstoririi lui Atticus, acesta a întâmpinat o puternică opozиie din partea ioaniților din Constantinopol și din partea multor episcopi din cetățile răsăritene. Pentru a-i întări poziția, împăratul a emis alte edicte, care stipulau următoarele: dacă vreun episcop nu intră în comuniune cu Teofil, Porfirius și Atticus, va fi alungat din Biserică, iar averea îi va fi confiscată; laicii, dacă nu îi recunoșteau pe episcopii confirmați de autoritatea imperială, urmau să își piardă funcțiile, soldații urmau să fie dați afară din slujbă, iar oamenii simpli amendați și exilați⁴²¹.

Dacă am încerca să aflăm motivele pentru care persecuția îndreptată împotriva ioaniților era aşa de înverşunată, nu ar trebui să depunem prea mare efort. Chiar în exil fiind, Ioan constituia o putere de temut pentru autoritatea imperială, dar și pentru cea ecclastică, ostilă lui Ioan. Aceasta întreținea o corespondență intensă cu clerul și laicii din întreg Răsăritul⁴²². Inspirase chiar o campanie misionară către pagânii din Fenicia⁴²³. Câtă vreme era în viață, chiar dacă departe de Constantinopol, Ioan era o forță vie, o amenințare continuă la adresa succesorilor săi, Arsacius și Atticus, și a episcopilor pe care Ioan îi depuse odinioară și care acum se aflau din nou pe scaunele lor. Aversiunea acestora față de

⁴¹⁹ Palladius, *Dial.* 11.

⁴²⁰ Vezi Kelly, *op. cit.*, p. 273, care prezintă și alte caracterizări ale lui Atticus, potrivit căror acesta avea o personalitate caldă și era foarte mărinimos, de asemenea un bun administrator. Sozomen, în *HE*, 8, 27 ne spune despre Atticus că, în tinerețe, fusese călugăr al sectei macedoniene, lucru care l-a apropiat de monahii din Constantinopol, a căror tradiție se pare că a fost tot macedoniană. Socrates (*HE*, 7, 2-4; PG 67, 741-746) ne zugrăvește caracterul și reputația lui Atticus: om foarte învățat, pios și cumpătat, în timpul căruia bisericile de sub autoritatea lui au înflorit. Se pare că a și făcut vindecări miraculoase.

⁴²¹ Cf. Palladius, *Dial.* 37. De menționat faptul că acest edict nu apare nicăieri în *Codex Theodosianus*.

⁴²² Sozomen, *HE*, 7, 27.

⁴²³ Așa cum reiese din *Ep.* 51, 53, 54, 55.

ioaniți, în calitatea lor de schismatici, nu era una principală, ci personală; spre exemplu, Atticus a fost mai tolerant față de novatieni decât a fost Ioan⁴²⁴. Probabil că un motiv și mai serios pentru ca autoritatea imperială răsăriteană să fie atât de înverșunată împotriva ioaniților a fost acela că episcopul Romei și împăratul Imperiului Roman de Apus susțineau cu tărie cauza lui Ioan⁴²⁵.

Înainte de moartea Eudoxiei⁴²⁶, două scrisori soseau din Apus din partea episcopului Romei, Inocențiu I, una adresată lui Ioan, care urma să îi fie trimisă acestuia la Cucusus, iar alta adresată clerului și poporului constantinopolitan loiali lui. O a treia scrisoare, de data aceasta din partea lui Honorius, sosise la Constantinopol de la Ravenna, de unde se afla curtea imperială apuseană încă din anul 402, și era adresată fratelui său mai mare, Arcadius. Cele două scrisori episcopale veneau după ce Inocențiu fusese pe deplin informat de cele ce se întâmplaseră în capitala Imperiului de Răsărit, fie de delegația trimisă de Ioan, fie de susținători constantinopolitani ai acestuia, refugiați la Roma, fie de Palladius însuși⁴²⁷. Prezența împăratului la Roma din noiembrie 403 până în 25 iulie 404 a fost, probabil, un prilej bun pentru Inocențiu de a se sfătui și a dezbatе pe toate fețele situația din Constantinopol. Pentru episcopul Romei era clar faptul că el însuși nu putea face mare lucru pentru ameliorarea situației lui Ioan, că era nevoie de intervenția lui Honorius pentru a se putea spera la ceva mai bun.

⁴²⁴ Socrates, *HE*, 7, 25.

⁴²⁵ Cf. Liebeschuetz, „The fall...”, în *op. cit.*, pp. 27-28. Se prea poate ca autoritatea imperială răsăriteană să nu fi văzut cu ochi buni acest sprijin apusean acordat lui Ioan, considerându-l un simptom al atitudinii agresive a Apusului față de Răsărit, lucru într-o oarecare măsură justificat, dacă ne gândim că, tot în această perioadă, existau bănuieri că Stilicho încearcă să readucă Illyricul de Răsărit sub stăpânirea apuseană. Existau și alte motive de ordin politic care duseseră la neînțelegeri între cele două guvernări. Același Stilicho refuzase să recunoască consulatul lui Anthemius, acum devenit prefectul pretorian al Răsăritului (vezi Kelly, *op. cit.*, p. 279).

⁴²⁶ Sozomen, *HE*, 8, 27 (PG 67, 1589) datează sosirea acestor scrisori în preajma furtunii cu grindină.

⁴²⁷ Vezi pe larg Kelly, *op. cit.*, pp. 273-276.

În timp ce scrisorile lui Inocențiu erau moderate în ton – cea adresată lui Ioan⁴²⁸ conținând mai degrabă îmbărbătări pentru îndurarea suferințelor, iar cea către clerul și poporul constantinopolitan⁴²⁹ denunțând nedreptatea făcută și stipulând necesitatea unui sinod ecumenic pentru analizarea întregii situații – scrisoarea lui Honorius către Arcadius era plină de iritare⁴³⁰. Ceea ce ne interesează în mod deosebit sunt remarcile lui Honorius privitoare la amestecarea lui Arcadius în problemele Bisericii: acestea trebuie să fie soluționate de episcopi, iar rolul împăraților este acela de a respecta credința. Honorius condamnă graba cu care episcopii dușmani ai lui Ioan l-au trimis pe el și pe partizanii acestuia în exil, nedându-le măcar posibilitatea de a se apăra în fața unui sinod.

Dacă cei ce au trimis aceste scrisori credeau că situația urma să se schimbe câtuși de puțin în favoarea lui Ioan, se înșelau amarnic. Scrisoarea lui Inocențiu adresată clerului și populației constantinopolitane aflate de partea lui Ioan urmău să întărească schisma ioanită, câtă vreme scrisoarea lui Honorius urma să fie privită ca o ingerință nedorită a Împăratului Imperiului de Apus în problemele interne ale Imperiului de Răsărit. În același timp, din Constantinopol continuau să vină fără încetare scrisori către Inocențiu, deplângând metodele aspre folosite de prefectul Optatus pentru a-i face pe ioaniți să intre în comuniune cu Arsacius⁴³¹.

La începutul anului 405, răbdarea lui Inocențiu atinsese limita, mai ales că demersul lui Honorius pe lângă fratele său rămăsese fără nici un rezultat. Alcătuind un rezumat al tuturor scrisorilor și apelurilor

⁴²⁸ Această scrisoare este redată doar de Sozomen, *HE*, 8, 26.

⁴²⁹ Scrisoare păstrată tot numai de Sozomen, *HE*, 8, 26 (vezi și PL 20, 502-507). Este semnificativ faptul că, în această scrisoare, Inocențiu condamnă explicit canonul 4 al Sinodului eretic de la Antiohia, pe baza căruia Ioan a fost depus a doua oară.

⁴³⁰ Figurează la numărul 38 din *Collectio Avellana* (CSEL 35, 85-8). Această *Collectio Avellana* este, aşa cum îi spune și titlul, o colecție de 244 de documente, datând din perioada 367-553, inclusivând scrisori imperiale și scrisori ale episcopului de la Roma.

⁴³¹ Palladius, *Dial.* 3.

primite din Răsărit, episcopul Romei l-a trimis la Ravenna, unde se afla Honorius, cerându-i acestuia tot concursul pentru a găsi împreună o soluție crizei constantinopolitane. Reacția lui Honorius a fost aceea de a solicita episcopului Romei convocarea mai întâi a unui sinod al episcopilor italieni care să judece depunerea lui Ioan⁴³². Sinodul s-a ținut în vara lui 405, adunând episcopi din jurul Romei, dar și câțiva din nord (este amintit Chromatius de Aquileia) și episcopii refugiați din Răsărit (dintre care cel mai de seamă a fost Palladius). Sinodul a respins toate acuzațiile aduse împotriva lui Ioan, i-a excomunicat pe Teofil, Arsacius și alții partizani ai acestora, și a solicitat lui Honorius să îi ceară fratelui său Arcadius convocarea unui sinod al episcopilor răsăriteni, la care să participe și episcopii apuseni, și care să se țină la Tesalonic⁴³³. Intenția sinodalilor apuseni era cât se poate de clară, și anume aceea de a-l reabilita pe Ioan, fapt care reiese și din pretenția exprimată de aceștia că se așteptau ca Ioan să fie prezent la sinodul de la Tesalonic, după ce în prealabil ar fi fost repus în scaun și reprimit în comuniune cu ceilalți episcopi răsăriteni⁴³⁴.

Delegația apuseană pentru sinodul de la Tesalonic era compusă din cinci episcopi, doi preoți și un diacon. Aceștia duceau cu ei scrisoarea imperială, scrisoarea episcopului Romei și alte scrisori din partea unor episcopi apuseni, ca și actele sinodului ținut la Roma. De asemenea, delegația era însoțită și de patru episcopi răsăriteni, refugiați la Roma, în frunte cu Palladius⁴³⁵. Scrisoarea imperială era de data aceasta mai moderată în ton⁴³⁶. Lui Arcadius i se cerea să se gândească în primul rând la pacea Bisericii, căci de ea depindea și bunăstarea

⁴³² *Ibidem* 3.

⁴³³ Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 29) spune că alegerea Tesalonicului ca loc pentru ținerea sinodului nu a fost întâmplătoare, căci aici, la Tesalonic, episcopul Romei voia să-și stabilească influența sa eclesiastică, aşa cum Stilicho spera să-și stabilească controlul politic în Ilyricum. Se prea poate că aceste interese paralele, cel secular și cel eclesiastic, să fi fost coordonate.

⁴³⁴ Palladius, *Dial.* 4.

⁴³⁵ *Ibidem*, 4.

⁴³⁶ *Ibidem*, 3.

Imperiului. Honorius urma să respecte încă totul hotărârile Sinodului de la Tesalonic, chiar dacă acestea ar fi fost în defavoarea lui Ioan. Se mai cerea însă în scrisoare ca Teofil să fie neapărat prezent la acest sinod, pentru că el era principalul responsabil de situația creată.

Data plecării delegației oscilează între toamna anului 405⁴³⁷ și 11 martie 406⁴³⁸. La auzul veștii că o delegație apuseană se îndreaptă spre Răsărit, autoritatea imperială de la Constantinopol a demarat o adevărată campanie de denigrare a acesteia, socotind întregul demers o insultă la adresa ei⁴³⁹. De aceea, a căutat să pună obstacole în calea ei de cum a intrat pe teritoriile aflate sub stăpânirea lui Arcadius. Palladius, care era și el în această delegație, ne povestește pe larg cele întâmplate⁴⁴⁰. După o seamă de umilințe îndurate din partea autoritaților și după o încercare eșuată de a fi mituiți cu suma de 3000 de monede de aur (*solidi*) pentru a intra în comuniune cu Atticus, a renunțat la susținerea lui Ioan și la pretenția unui nou sinod, delegația apuseană s-a întors acasă fără să fi realizat absolut nimic. Cât privește soarta celor patru episcopi răsăriteni, veniți odată cu apusenii, aceștia au fost exilați în locuri îndepărtate.

Un astfel de tratament adresat unei delegații apusene ecclaziastice și imperiale totodată nu putea fi decât o insultă imensă la adresa Apusului, însă atent calculată, fără teama de a fi răzbunată, cel puțin pe plan politic și imediat. Imperiul Roman de Apus se confrunta tocmai atunci cu ostrogoții conduși de Radagaisus, care începând cu ultimele luni ale lui 405 devastau regiunile de nord ale Italiei⁴⁴¹ și care aveau să fie învinși abia în august 406. Doar pe plan bisericesc, reacția episcopului Romei a fost aceea de a rupe comuniunea cu Atticus, Teofil, Porfirius

⁴³⁷ É. Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain*, Paris, 1951, p. 346.

⁴³⁸ Kelly, *op. cit.*, p. 279.

⁴³⁹ Sozomen, *HE*, 8, 28.

⁴⁴⁰ Palladius, *Dial.* 4.

⁴⁴¹ Acest lucru reiese din *Codex Theodosianus VII*, 13, 16, edict dat la 17 aprilie 406, prin care se cerea mobilizarea sclavilor (cf. Liebeschuetz, „The fall...”, în *op. cit.*, p. 30).

și ceilalți episcopi ostili lui Ioan, în aşteptarea unui sinod care să repună în discuție întreaga situație⁴⁴².

Dacă acțiunea Apusului nu a avut nici un efect benefic pentru soarta lui Ioan, se prea poate să fi avut un efect contrar: în toamna lui 406, Ioan a trebuit să părăsească localitatea Arabissus. În 407, un nou decret a sosit în locul unde rezida Ioan, prin care se cerea ducerea acestuia într-un loc și mai îndepărtat, și anume în Pityus, situat pe coasta de răsărit a Mării Negre, cam la 1100 km depărtare de Constantinopol. Ioan nu a putut să ajungă la destinație, din cauza stării sale de sănătate și din cauza grabei cu care era mânat de garda care îl însوțea. Pe 14 septembrie 407, el a murit pe drum spre Pityus, în localitatea Comana Pontului, în capela Sf. Martir Vasilisc, rostind: „Slavă lui Dumnezeu pentru toate”!

Abia în 416, Atticus a reabilitat memoria lui Ioan, reașezând numele acestuia în dipticele Bisericii din Constantinopol⁴⁴³. Factorul decisiv nu a fost nici presiunea împăratului apusean, nici cea a episcopului Romei, care a refuzat comuniunea cu Constantinopolul atâtă vreme cât Ioan nu era reabilitat, ci presiunea poporului din capitală, care știa că deja Biserica din Antiohia reașezase numele lui Ioan în dipticele ei⁴⁴⁴. Mai târziu, în anul 438, împăratul Teodosie al II-lea a reparat nedreptatea care i s-a făcut episcopului Ioan, aducând de la Comana rămășițele pământești ale acestuia și așezându-le cu cinstea cuvenită în Biserica Sf. Apostoli.

⁴⁴² Palladius, *Dial.* 20; Teodoret, *HE*, 5, 34.

⁴⁴³ Socrates, *HE*, 7, 25; Teodoret, *HE*, 5, 34. Vezi și Baur, *op. cit.*, vol. 2, p. 376.

⁴⁴⁴ Liebeschuetz („The fall...”, în *op. cit.*, p. 26) spune că una dintre puținele consecințe benefice ale scrisorii lui Inocențiu adresată clerului și poporului constantinopolitan a fost tocmai faptul că episcopul din Antiohia a repus numele lui Ioan în dipticele Bisericii de acolo.

CAPITOLUL AL III-LEA

TEORETIZĂRI HRISOSTOMICE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE PUTEREA IMPERIALĂ ȘI AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ

Încă de la început trebuie să precizăm faptul că Sf. Ioan Gură de Aur nu este un teolog sistematic și că, de aceea, nu trebuie să ne așteptăm să găsim o concepție bine închegată și bine structurată cu privire la raportul dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială. Cercetătorul preocupaț de această temă îi revine mai degrabă sarcina de a face o muncă de albină, adică de a parurge cât mai multe dintre operele sfântului și de a extrage acele pasaje care privesc problematica noastră.

O altă dilemă cu care este confruntat cel ce vrea să se ocupe de acest subiect este următoarea: care ar trebui să fie criteriul după care să își structureze materialul? Să fie cel cronologic, pentru a vedea dacă există o evoluție sau o schimbare de concepție, plecând de la cele mai timpurii lucrări ale lui Ioan și terminând cu cele din perioada constantinopolitană, sau să fie cel tematic, ceea ce presupune o prezentare sincronică, armonioasă, dar cu riscul de a nu sesiza eventualele schimbări de atitudine, corectări, retractări, pe care experiența de viață și le poate provoca. Am optat pentru cel de-al doilea, cel tematic, dar nu vom trece cu vederea nici o clipă nici cel cronologic, aşa încât, dacă există anumite retractări sau ameliorări în concepția lui Ioan privitoare la relația dintre cele două autorități, le vom semnala la momentul oportun.

III.1. Preliminarii propedeutice

În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, raportul dintre puterea imperială și autoritatea eclesiastică trebuie văzut în mod esențial în relație cu două probleme fundamentale: păcatul adamic și necesitatea unui model de ordine⁴⁴⁵. Legătura dintre cele două este de cauză-efect: păcatul adamic este cel care a stricat ordinea și armonia existente anterior *în mod firesc*, astfel că acum, în condițiile unui univers decăzut, haotic și lipsit de armonia originară, un model de ordine, de data aceasta *impus prin consimțământul tuturor*, conform căruia să ne rânduim viața, este absolut necesar atât pentru dezvoltarea noastră spirituală, cât și pentru pacea lumii.

III.1.1. Păcatul adamic și consecințele sale. Autodeterminarea voinței umane

Sf. Ioan Gură de Aur descrie condiția paradisiacă ca o condiție armonioasă, ordonată, în care inferioarele se supun superioarelor, în care superioarele conduc peste inferioare, în care fiecare își cunoaște locul rânduit de Dumnezeu prin actul creației și nu își depășește hotarele sale. Viața primilor oameni în rai este o viață plină de bunătăți. În *Omilia la Facere*, Ioan spune că, înainte de cădere, Adam și Eva trăiau în rai ca îngerii; nu erau aprinși de poftă, nu erau asaltați de alte patimi, nu erau supuși nevoilor firii, ci au fost făcuți cu totul nestricăcioși și nemuritori (...) erau îmbrăcați cu slava cea de sus⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Vezi pentru acestea, între altele, David C. Ford, *Bărbatul și femeia în vizionea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Sofia, București, 2004, și Elaine Pagels, „The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom”, în *HTR*, 78 (1985), nr. 1/2, pp. 67-99.

⁴⁴⁶ In *Gen. hom.* 15, 4 (PG 53, 123): καθάπερ ἄγγελοι οὕτω διητῶντο ἐν τῷ παραδείσῳ, οὐχ ὑπὸ ἐπιθυμίας φλεγόμενοι, οὐχ ὑπὸ ἐτέρων παθῶν πολιορκούμενοι, οὐ ταῖς ἀνάγκαις τῆς φύσεως ὑποκείμενοι, ἀλλὰ δι' ὅλου ἄφθαρτοι κτισθέντες καὶ ἀθάνατοι, ... τῇ ἀνωθεν ἥσαν δόξῃ ἡμφιεσμένοι.

Din momentul căderii, condiția umană se schimbă radical, în sensul unei coruperi, a unei pervertiri, însă o pervertire în care mai există posibilitatea săvârșirii binelui. Fiecare urmaș al lui Adam are în sine puțința de a alege el însuși, în cunoștință de cauză, între bine și rău⁴⁴⁷, iar această cunoaștere a binelui și a răului a existat din totdeauna în om, datorită legii naturale care a fost înscrisă în inima omului încă de la Adam⁴⁴⁸: fiecare om poate să aleagă între păcat și virtute, fiecare om deține puterea de a se conduce pe sine însuși: αὐτεξουσία. În *Despre nemărginita putere a diavolului*, Sf. Ioan, vorbind despre Iov și despre biruința acestuia în lupta cu diavolul, spune că a stat în voința dreptului de a ține piept vrășmașului, și că cei care cad în păcat, cad din pricina slăbiciunii lor și a unei voințe îndreptate spre rău. Apoi continuă cu sfatul acesta: „Îndreaptă-ți, dar, voința, și n-ai să fii vătămat niciodată de nimeni”⁴⁴⁹. Și mai departe:

Caută pe cel ce-i de vină că ai păcătuit! Și vei vedea că nu-i altul de vină decât tu, care ai păcătuit. În orice împrejurare e nevoie de voință bună⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ A planat asupra lui Ioan acuzația de semipelagianism (Vezi N. Chițescu, „A fost Sf. Ioan Hrisostom semi-pelagian?”, în MMS, an XLI (1965) nr. 3-4, pp. 136-162). Concluzia autorului este următoarea: „În consens cu gândirea patristică și potrivit descoperirii biblice, Sf. Ioan Hrisostom a accentuat rolul voinței omului în lucrarea mântuirii și anume, *neνοια κονιμτάμântului* pentru primirea lucrării harului, care începe și apoi continuă și desăvârșește mântuirea, în colaborare cu libertatea omenească” ... Ioan Gură de Aur „a făcut deosebirea între începutul mântuirii, care e lucrarea harului dumnezeiesc, și primirea colaborării harului, care este *consimtământul* dat de voia omenească în toată libertatea. Acest *consimtământ* este însăși condiția începutului lucrării mântuitoare, de aceea el este dat înainte ca harul să înceapă această lucrare” (*ibidem*, pp. 154, 156).

⁴⁴⁸ *Ad. pop. Antioch. hom.* 12, 3 (PG 49, 131): Καὶ τί ποτέ ἐστιν νόμος φυσικός; Τὸ συνειδὸς ἡμῖν διήρθρωσε, καὶ αὐτοδίδακτον ἐποίησε τὴν γνῶσιν τῶν καλῶν καὶ τῶν οὐ τοιούτων („Si care este această lege naturală? [Dumnezeu] a pus conștiința în noi și a făcut autodidactă cunoașterea celor bune și a celor rele”).

⁴⁴⁹ *De diabolo tentatore* 3, 2 (PG 49, 266): Τὴν σαυτοῦ τοίνυν κατόρθωσον γνώμην, καὶ παρ’ οὐδενὸς οὐδέποτε δέξῃ βλάβος.

⁴⁵⁰ *Ibidem* 3, 2 (PG 49, 267): Επίγνωθι τὸν αἴτιον τῆς ἀμαρτίας, καὶ οὐδένα ἄλλον εὑρήσεις, ἢ τὸν ἡμαρτηκότα σέ. Πανταχοῦ προαιρέσεως χρεία ἀγαθῆς.

Sau, vorbind despre judecata finală, când Domnul îi va deosebi pe cei de-a dreapta de cei de-a stânga:

Celor din stânga însă le grăiește cu totul dimpotrivă. și doar și unii și alții sunt oameni. Au primit aceleași făgăduințe și unii și alții, aceleași răsplăți le stăteau în față și unora și altora pentru faptele lor bune. Același Hristos a venit și la unii și la alții, cu aceeași golicire și la unii și la alții, cu aceeași foame, la fel de străin. Toate au fost egale și pentru unii, și pentru alții. Dar atunci, pentru ce sfârșitul n-a fost la fel? *Pentru că voința le-a fost deosebită. Ea singură a făcut deosebirea dintre ei*⁴⁵¹.

Existența atâtitor oameni buni este dovada faptului că în voința noastră liberă stă optiunea pentru bine sau pentru rău și că această voință liberă o au toți urmașii lui Adam:

Dacă vezi pe vreun om că trăiește în păcate și săvârșește tot felul de răutăți, dacă vezi apoi că încrinuiește purtarea de grija a lui Dumnezeu și spune că a supus pe oameni necesității sorții și a destinului, că i-a dat în stăpânirea diavolului și că în toate îndepărtează de la el vina și o aruncă asupra Creatorului și Proniatorului universului, înhide-i gura nu cu cuvântul, ci cu fapta, arătându-i un alt om, un om virtuos și bun. (...) Spune-i: „Și tu ești rob al lui Dumnezeu, și acela; tu ești om, și acela e om. Locuiești în aceeași lume, te hrănești sub același cer, cu aceleași mâncăruri. Pentru ce tu ești păcătos, și acela virtuos”⁴⁵²?

Afirmația cea mai clară a faptului că voința umană este la baza săvârșirii binelui sau a răului o găsim în prima predică *Despre trădarea lui Iuda*:

Atunci când se făcea trădarea, când Iuda vindea pe Domnul, când el încheia negoțul cel rușinos și căuta prilej de a-L trăda, atunci s-au apropiat ceilalți ucenici de Domnul și L-au întrebat: „Unde voiești să gătim pasca?” (Mt. 26, 17). Vezi pe unul, vezi și pe ceilalți! Acesta

⁴⁵¹ *Ibidem* 3, 3 (PG 49, 267-268): Πάλιν πρὸς ἐκείνους τὰ ἐναντία· καίτοι γε οἱ αὐτοὶ ἄνθρωποι καὶ οὗτοι κἀκεῖνοι, τὰς αὐτὰς ἔλαβον ἐπαγγελίας καὶ οὗτοι κἀκεῖνοι, τὰ αὐτὰ ἔπαθλα ἀμφοτέροις πρόεκειτο κατορθώσασιν, οἱ αὐτὸς καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς ἐκείνους ἥλθε, μετὰ τῆς αὐτῆς γυμνότητος καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς ἐκείνους, μετὰ τῆς αὐτῆς πείνης, καὶ ξένος ὁμοίως· πάντα Ἰσα κἀκείνοις καὶ τούτοις. Πῶς οὖν τὸ τέλος οὐκ ἴσον; *Ότι ἡ προαιρεσίς οὐκ ἀφῆκεν αὕτη γαρ μόνη τὴν διαιρέσιν ἐποιήσατο.*

⁴⁵² *Ibidem* 3, 1 (PG 49, 265).

umbla după trădare, iară aceia voiau să slujească Domnului. El încheia negustorie și voia să ia bani pentru săngele răscumpărătorului; iar ei se ocupau cu slujba Domnului. Și el și ei văzuseră aceleași minuni și primiseră aceeași învățătură; de unde, deci, această mare deosebire? Ea vine de la voință. *Voința este pricina binelui și a răului*⁴⁵³.

Deși toți oamenii, fără deosebire, pot alege binele, Sf. Ioan admite faptul că majoritatea acestora sunt înclinați cu ușurință spre păcat (οὕρητε πρὸς κακίαν) și nu spre virtute. Această înclinație riscă să destabilizeze și mai mult rămășițele unei ordini originare naturale și să ducă la anarchie. De aceea, este nevoie de o ordine impusă, artificială, căci toată creația nu poate funcționa decât în conformitate cu o ordine, fie ea naturală sau artificială.

III.1.2. Necesitatea ordinii. Ordinea naturală și ordinea artificială

Modelele de ordine se constată în toată creația lui Dumnezeu, în trupul omenesc, în persoana umană (la modul ideal, în raportul dintre suflet și trup), în așezarea societății, și chiar în ipostasul treimic al dumnezeirii (Tatăl este unicul principiu). Toate acestea dețin două caracteristici fundamentale⁴⁵⁴:

- a) în primul rând, o armonie sau o consonanță generală a unei diversități de elemente care conlucreză între ele;
- b) în al doilea rând, o ierarhizare ordonată a părților constitutive ale acestora, esențială pentru înlesnirea și menținerea acelei conlucrări armonioase între ele.

⁴⁵³ *De proditione Judae* 1 (PG 49, 375): "Οτε ταῦτα ἐγένετο, ὅτε ἡ προδοσία προεχώρησεν, ὅτε ἐαυτὸν ἀπόλεσεν ὁ Ἰούδας, Προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ Πάσχα; Εἶδες μαθητήν; εἶδες μαθητάς; Ἐκείνος προδίδωσι τὸν Δεσπότην, οὗτοι περὶ τὸ Πάσχα μεριμνῶσιν· ἐκείνος σύμφωνα ποιεῖ, οὗτοι πρὸς ὑπηρεσίαν παρεσκεύαζον. Τῶν αὐτῶν ἀπέλαυσαν κἀκεῖνος καὶ οὗτοι θαυμάτων, τῶν αὐτῶν διδαγμάτων, τῆς αὐτῆς ἐξουσίας· πόθεν οὖν ἡ μεταβολή; Απὸ τῆς προαιρέσεως· αὕτη πάντων αἵτια πανταχού καὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν.

⁴⁵⁴ Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 202.

Dacă în cadrul creației și al trupului omenesc, conlucrarea armonioasă a diferitelor părți care sunt dispuse ierarhic – și, de aceea, neegale – pare că se desfășoară în mod firesc, de la sine, în cazul armoniei persoanei umane (conlucrarea dintre suflet și trup) și al celei care trebuie să existe în societate, elementul volitiv joacă un rol esențial. Să le luăm sistematic.

În creație, toate componentele disparate ale ordinii naturale coexistă în mod armonios tocmai pentru că nici unul nu-și încalcă hotarele sau limitele date. Ioan se referă la „rânduiala acestor stihii, a luminii și a întunericului, care își păzesc neîmpiedicat drumul și nu depășesc măsurile proprii, ci-și cunosc propria lor fire”⁴⁵⁵. Cu alte cuvinte, elementele componente ale Creației înțeleg într-un fel calitățile și limitele naturii lor și, în mod implicit, le acceptă și le respectă⁴⁵⁶.

Aceeași ordine se observă și în alcătuirea trupului omenesc. Superioritatea unora față de altele din punctul de vedere al funcției lor (de exemplu, piciorul este inferior ochiului) nu le face cu nimic mai prejos pe cele inferioare. Căci dincolo de această diferență funcțională, toate membrele sunt egale între ele și formează o unitate ontologică absolută, tocmai datorită faptului că ele sunt, toate, într-un sens pe deplin autentic, același lucru: părți ale corpului omenesc:

Căci ceea ce este ochiul este și piciorul, pentru aceea că fiecare dintre ele este un mădular al trupului, iar trupul este format deopotrivă din amândouă. În această privință nu este nici o deosebire între ele. și nici nu poți spune că trupul este format doar dintr-unul din aceste mădulare, nu și din celălalt. Deoarece în această privință toate mădularele sunt egale între ele, pentru simplul motiv că toate alcătuiesc un singur trup⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ In Gen. hom. 10 (PG 53, 35). Este ceea ce exprimă și Psalmistul în Psalmul 18, 1: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”.

⁴⁵⁶ David C. Ford, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁵⁷ In epist. I ad Cor. hom. 30, 1 (PG 61, 250): “Οπερ γάρ ἐστιν ὀφθαλμὸς, τοῦτο καὶ ποὺς, κατὰ τὸ μέλος εἶναι καὶ σῶμα ποιεῖν· οὐδεμίᾳ γάρ ἐνταῦθα διαφορά. Οὐδὲ ἂν ἔχοις εἰπεῖν, ὅτι τὸ μὲν τῶν μελῶν ποιεῖν σῶμα καθ' ἑαυτὸν, τὸ δὲ οὐ ποιεῖ· πάντα γάρ ἰσάζει ἐν τούτῳ, ἐπειδὴ καὶ πάντα ἐν ἐστι σῶμα.

Mai mult, existența acestor deosebiri de funcție este vitală, căci altfel, trupul nostru nu ar putea să fie funcțional; în virtutea acestui fapt, și anume că fiecare contribuie *în mod esențial, deși într-o măsură diferită*, la funcționarea trupului, toate membrele sunt vrednice de aceeași cinstire⁴⁵⁸. Sănătatea trupului, de asemenea, este dată de felul în care fiecare mădular își îndeplinește atribuțiile sale, indiferent dacă sunt modeste sau mărețe. Dacă piciorul nu ar fi mulțumit de poziția sau de funcția sa și ar vrea să le schimbe cu alt membru, această dez-ordine ar duce, de fapt la ruina întregului trup:

Drept aceea, nu numai capul trebuie să fie așezat acolo unde este așezat, ci și piciorul este, de asemenea, de trebuință să se afle așezat acolo unde este așezat. Căci dacă le-am schimba poziția, și unul dintre ele și-ar părăsi locul său și s-ar muta într-alt loc, deși s-ar părea că își îmbunătățește situația, aceasta ar însemna distrugerea și ruina întregului [trup]⁴⁵⁹.

Nu în zadar am expus cele de mai sus. După cum spuneam, armonia din creație și din trupul omenesc se realizează în mod firesc, de la sine, atâtă vreme cât nu intervin consecințele păcatului strămoșesc (calamitățile în creație, boala în trup). Pentru armonia care trebuie să se realizeze în persoana umană și în interiorul societății, ele pot oferi coordonatele esențiale necesare acesteia, la care se adaugă, de data aceasta, voința fiecărui individ în parte sau voința colectivă, chiar și impusă.

Sf. Ioan Gură de Aur vede aceeași dublă deosebire a asemănărilor și a deosebirilor și în tainica și fascinanta întrepătrundere dintre suflet și trup. Ambele sunt dependente între ele, fiecare funcționează prin intermediul celuilalt în această viață, dar pentru realizarea armoniei perfecte dintre ele, sufletul trebuie să fie cel care conduce

⁴⁵⁸ *Ibidem* 30, 1 (PG 61, 253).

⁴⁵⁹ *Ibidem* (PG 61, 253): "Ωστε καὶ τῷ ποδὶ συμφέρει τὸ οὔτω τετάχθαι, οὐχὶ τῇ κεφαλῇ μόνον· καῦν ἀνταλλάξῃ τὴν τάξιν, καὶ τὴν οἰκείαν χώραν ἀφείς, ἐφ' ἐτέραν ἔλθῃ, καῦν ἐπὶ μείζονα δοκῇ ἐληνθέναι, τὸ πᾶν ἀπώλεσε καὶ διέφθειρε.

trupul cu înțelepciune și iubire⁴⁶⁰. În caz contrar, ruina ambelor este inevitabilă. Superioritatea hranei sufletești față de cea trupească indică aceeași superioritate a sufletului față de trup: „Întocmai după cum trupul are trebuință de hrană, tot aşa și sufletul; dar în timp ce trupul se hrănește cu pâine, hrana sufletului este cuvântul [lui Dumnezeu]”⁴⁶¹.

După cum menționează Ioan, păcatul strămoșesc e cel care a destabilizat ordinea și a adus pericolul anarhiei. Ierarhia ordonată riscă să se destabilizeze și ea, iar în interiorul societății, egalitatea umană nu mai poate să se mențină, ci este înlocuită de stăpânirea omului de către om, o stăpânire artificială, dar necesară. Predicând credincioșilor din Antiochia în timpul cumplitei așteptări a pedepsei imperiale, ca urmare a distrugerii statuilor⁴⁶², Ioan Gură de Aur spune că, la început, Dumnezeu a cinstit neamul omenesc cu stăpânire. Căci expresia „Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său” înseamnă și acest lucru: „Ceea ce vrea să spună este imaginea conducerii. Si precum în ceruri nu există nimeni superior lui Dumnezeu, tot aşa pe pământ nu există nimeni superior omului”⁴⁶³. Transpus în termeni politici, acest lucru nu înseamnă că vreun om, fie chiar împăratul, ar putea întrupa *singur* stăpânirea pe care Dumnezeu i-a acordat-o lui Adam⁴⁶⁴; ea se realizează colectiv, și se referă la stăpânirea omului asupra creației. Dumnezeu a acordat-o întregului neam omenesc, ca o calitate naturală, inherentă naturii noastre comune.

Însă în contextul noii condiții umane de după căderea protopărinților, Sf. Ioan face o nouă distincție între o stăpânire naturală și una artificială, cea din urmă caracterizând puterea imperială:

⁴⁶⁰ Vezi în acest sens: *In epist. ad Philipp. hom.* 13 (PG 62, 275-282); *In epist. ad Rom. hom.* 13 (PG 60, 509); *In Gen. hom.* 21 (PG 53, 175-185); (cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 215-216).

⁴⁶¹ *In illud: Vidi Dominum hom.* 4, 1 (PG 56, 121): “Ωσπερ γάρ τρέφεται τὰ σώματα, οὕτω τρέφεται καὶ ἡ ψυχή· ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἄρτῳ, ἡ δὲ ψυχὴ λόγῳ.

⁴⁶² Vezi *infra*, pp. 168 și.u.

⁴⁶³ *Ad pop. Antioch. hom.* 7, 2 (PG 49, 93): Τῆς ἀρχῆς εἰκόνα φησὶ, καὶ ὥσπερ οὐδεὶς ἀνώτερος Θεού ἐν οὐρανῷ, οὕτω μηδεὶς ἔστω ἀνώτερος ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς.

⁴⁶⁴ Vezi Elaine Pagels, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 69.

Căci dintre conduceri, unele sunt naturale (*physikai*), altele artificiale (*cheirotonetai*); naturale, precum stăpânirea leului asupra patrupedelor, sau a vulturului asupra păsărilor; artificiale, ca a împăratului asupra noastră; căci nu conduce peste tovarășii săi slujitori⁴⁶⁵, având o autoritate naturală. De aceea, se întâmplă că împărații își pierd adeseori stăpânirea⁴⁶⁶.

Deși Dumnezeu a intenționat, la început, să existe doar stăpânire naturală, Hrisostom explică faptul că păcatul a întrerupt această ordine:

Și dintru început, Dumnezeu a făcut doar o singură stăpânire, punându-l pe bărbat deasupra femeii⁴⁶⁷; dar după ce neamul nostru s-a aruncat într-o dezordine extremă, [Dumnezeu] a rânduit și alte forme de conducere, ca cea a stăpânilor [asupra sclavilor] sau cea a conducătorilor [asupra supușilor]; și acest lucru [l-a făcut] din iubire⁴⁶⁸.

Raportul superioritate-subordonare, firesc în cazul bărbatului și al femeii, indică o violare a naturii atunci când intră în relația dintre om și om⁴⁶⁹. Însă în contextul acestei lumi supuse păcatului, aceste stăpâniri

⁴⁶⁵ Termenul grec este *homodoulos*, și exprimă egalitatea oamenilor de împreună slujitori, co-slujitori, împreună-slugi în fața lui Dumnezeu.

⁴⁶⁶ *Ad pop. Antioch. hom. 7, 2* (PG 49, 93): Τῶν γὰρ ἀρχῶν αἱ μὲν εἰσὶ φυσικαὶ, αἱ δὲ χειροτονηταί· φυσικαὶ μὲν, ὡς ἡ τοῦ λέοντος ἐπὶ τῶν τετραπόδων, ὡς ἐπὶ τῶν ὄρνιθων ἡ τοῦ ἀετοῦ· χειροτονηταὶ δὲ ὡς ἡ τοῦ βασιλέως τοῦ καθ' ἡμᾶς· οὐτος γὰρ οὐχὶ φύσει κρατεῖ τῶν ὄμοδούλων· διὸ καὶ ἀποβάλλει πολλάκις τὴν ἀρχήν.

⁴⁶⁷ Această stăpânire naturală a bărbatului asupra femeii nu este, în concepția lui Ioan, deloc înjosoitoare ci, dimpotrivă, singura în măsură să asigure unitatea și armonia celor doi (vezi pe larg David C. Ford, *op. cit.*). Vezi totuși poziția oarecum diferită a lui Stephan Verosta (*op. cit.*, pp. 64-65) care, indicând a 4-a omilie la Facere, afirmă că, în cazul omului, doar stăpânirea părinților asupra copiilor își trage originea din ordinea naturii; bărbatul stăpânește asupra femeii ca o pedeapsă suplimentară pentru vina Evei și a genului ei. Nu credem că cele două poziții se exclud. Dimpotrivă, ele pot fi armonizate: una este stăpânirea bărbatului asupra femeii dinainte de păcat, o stăpânire naturală, și alta cea de după păcat, când Dumnezeu îi spune Evei că „bărbatul tău te va stăpâni” (Fac. 3, 16). Înainte de păcat, bărbatul și femeia sunt una, o unitate, un singur om; după păcat, ei devin indivizi, se separă.

⁴⁶⁸ *In epist. I ad Cor. hom. 34, 4* (PG 61, 291): Καὶ ἐξ ἀρχῆς μὲν μίαν ἐποίησεν ἀρχὴν, τὸν ἄνδρα ἐπιστήσας τῇ γυναικὶ· ἐπειδὴ δὲ εἰς πολλὴν ἔξωκειλεν ἀταξίαν τὸ γένος ἡμῶν, καὶ ἐτέρας κατέστησε, τὰς τῶν δεσποτῶν, τὰς τῶν ἀρχόντων· καὶ τοῦτο δὲ δι’ ἀγάπην.

⁴⁶⁹ Vorbind, de exemplu, despre sclavie, Sf. Ioan scrie: „dacă cineva ar întreba de unde a apărut sclavia și de ce a intrat în viața omenească (...), le voi spune: sclavia este fructul

artificiale devin necesare, mai mult, sunt un răspuns înțelept din partea lui Dumnezeu față de neascultarea omului. Mai presus de toate, stăpânirea imperială este cea care rezumă consecințele sociale ale păcatului⁴⁷⁰.

În concepția lui Ioan Gură de Aur, stăpânirea omului de către om este atât o consecință a păcatului strămoșesc, cât și un remediu pentru acest păcat: fără această stăpânire a omului de către om, realizată chiar prin metode coercitive, umanitatea postadamică ar cădea în haos total.

III.2. *Omilia XXIII la Romani – scurt tratat de teorie politică*

Rostite în perioada în care era preot în Antiohia, probabil în 392⁴⁷¹, *Omiliile la Romani* ne pun în față câteva considerații teoretice ale lui Ioan privitoare la stăpânirea omului de către om care, din punct de vedere tematic, continuă sau întăresc cele spuse mai înainte. Este vorba în special de *Omilia XXIII*, care se ocupă de textul cuprins în Ep. către Romani 13, 1-10 și care, pentru Johannes Quasten⁴⁷², reprezintă „un excepțional tratat compact de gândire politică creștină”.

Ioan își deschide această omilie cu observația că, dacă în capitolul anterior al epistolei sale, Sf. Ap. Pavel ne îndemna să răsplătim cu bine pe cei ce ne-au făcut rău, căci aceasta este singura cale posibilă de a birui răul, în capitolul XIII, același Pavel ne sfătuiește să ne supunem de bună voie celor ce ne fac binele, adică stăpânitorilor lumești. Cu alte cuvinte, Ioan, în acord cu Pavel, vede în autoritatea lumească un organ ce administrează binele, adică lucrează în conformitate cu legea divină.

lăcomiei, al decăderii și al cruzimii... este rezultatul păcatului” (*In epist. ad Ephes. hom.* 22, 9; PG 62, 157). Vezi părerea diferită a lui Verosta (1960), care spune că pentru Hrisostom, și sclavia reprezintă o pedeapsă a păcatului, respectiv a păcatului lui Ham care l-a văzut pe tatăl său, Noe, gol și l-a batjocorit (p. 64, tot Omilia a 4-a la Facere ca sursă). În acord că părinții contemporani lui, Sf. Ioan a scris mult și în privința sclaviei, însă nu a atacat instituția ca atare, ci doar s-a străduit, pe linie paulină, să amelioreze suferința umană, să-i umanizeze pe stăpâni și să-i îndemne pe sclavi să descopere frumusețea libertății interioare, cea adusă de Hristos.

⁴⁷⁰ Cf. Elaine Pagels, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 71.

⁴⁷¹ Vezi Kelly, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁷² J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Inc., Westminster, Maryland, 1990, p. 444.

Supunerea față de o astfel de autoritate nu vatămă cu nimic credința, și aceasta pentru că e voită de Dumnezeu Însuși⁴⁷³.

În acest punct al omiliei, Ioan poartă un dialog imaginar cu Pavel:

Dar ce spui? Așadar orice stăpânitor este hirotonisit și așezat de Dumnezeu în slujba de stăpânitor? «Nu am spus aceasta, zice, și nici că este vorba de fiecare dintre stăpâni; ci deocamdată eu vorbesc despre faptul în sine. A fi stăpâni, și unii să stăpânească, iar alții să fie stăpâniți, toate acestea nu se petrec în lume la voia întâmplării, nu se perpetuează printre popoare ca niște valuri de mare purtate de vânt încoace și încolo, ci toate sunt lucrarea lui Dumnezeu și a tainicei Lui înțelepciuni». De aceea nici n-a zis că «nu este stăpânitor, decât numai de la Dumnezeu», ci vorbește de lucrul în sine, zicând: *nu este stăpânire, fără numai de la Dumnezeu, iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite*⁴⁷⁴.

Ceea ce face Ioan aici este să delimitizeze clar între stăpânire ca fapt în sine, instituită de Dumnezeu, și stăpâni, adică cei care își asumă acest act al stăpânilor. Necesitatea acestei diviziuni, ca unii să conducă, iar alții să fie conduși, își are rațiunea în evitarea dezordinii, a haosului, a anarhiei:

Dar fiindcă egalitatea în cinstă de multe ori atrage după sine sfadă și luptă, de aceea Dumnezeu a făcut multe stăpânliri și multe supunerii în același timp: ca de pildă între bărbat și femeie, între fiu și părinte, între cel bătrân și cel Tânăr, între rob și slobod, între dascăl și ucenic, între stăpânitor și stăpâniți. (...). Anarhia pretutindeni este un mare rău și pricină a tuturor tulburărilor⁴⁷⁵.

⁴⁷³ In epist. ad Rom. hom. 23, 1 (PG 60, 615): οὐδὲ γάρ ἀνατρέπει τὴν εὐσέβειαν αὕτη ἡ ὑποταγή.

⁴⁷⁴ Ibidem 23, 1 (PG 60, 615): Τί λέγεις; πᾶς οὖν ἄρχων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κεχειροτόνηται; Οὐ τούτῳ λέγω, φησίν· οὐδὲ γάρ περὶ τῶν καθ' ἔκαστον ἄρχοντων ὁ λόγος μοι νῦν, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Τό γάρ ἄρχας εἶναι, καὶ τοὺς μὲν ἄρχειν, τοὺς δὲ ἄρχεσθαι, καὶ μηδὲ ἀπλῶς καὶ ἀνέδην ἀπαντα φέρεσθαι, ὥσπερ κυμάτων τῇδε κάκεισε τῶν δήμων περιαγομένων, τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔργον εἶναι φημι. Διὰ τούτο οὐκ εἰπεν· Οὐ γάρ ἐστιν ἄρχων, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ πράγματος διαλέγεται λέγων· Οὐ γάρ ἐστιν ἔξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ἔξουσίαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.

⁴⁷⁵ Ibidem 23, 1 (PG 60, 615): Επειδὴ γάρ τὸ δύμότιμον μάχην πολλάκις εἰσάγει, πολλὰς ἐποίησε τὰς ἄρχας καὶ τὰς ὑποταγὰς, οἷον ως ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ως παιδός καὶ πατρός, ως πρεσβύτου καὶ νέου, ως δούλου καὶ ἐλευθέρου, ως ἄρχοντος καὶ ἄρχομένου, ως διδασκάλου καὶ μαθητοῦ...Καὶ γάρ ἡ ἀναρχία πανταχοῦ κακὸν, καὶ συγχύσεως αἴτιον.

Nesupunerea față de autoritățile stabilite de Dumnezeu echivalează cu nesupunerea față de Dumnezeu Însuși, Care a instituit o nouă ordine pentru starea umană de după păcat, o ordine optimă pentru ca omul să poată lucra în pace la mântuirea lui. Dacă cineva ar ridica obiecția că cei ce conduc nu își îndeplinesc îndatoririle încredințate lor, el le replică următoarele:

Nu-mi spune despre unul care se folosește în mod nevrednic de acest lucru [adică de funcția sa de conducere], ci privește la buna întocmire a instituției în sine și vei vedea marea înțelepciune a Celui care a rânduit această lege⁴⁷⁶.

Cu excepția acestei scurte remarci privitoare la cel care administrează stăpânirea în mod rău, Ioan are în vedere aici pe cei care, deținând puterea, se folosesc de ea cu înțelepciune, creând mediul optim pentru credincioși. Nu trebuie să ne mire faptul că Ioan trece aici cu destulă ușurință peste cazul stăpânitorului rău, dacă avem în vedere că în acea perioadă (anul 392), împărat era Teodosie cel Mare și dacă ne amintim că, doar cu câțiva ani înainte, în 387, același împărat ierta Antiohia de o iminentă pedeapsă cumplită, urmare a revoltei cetățenilor și a distrugerii statuilor imperiale⁴⁷⁷. Este explicabil atunci de ce Ioan, ajungând să vorbească despre capitolul XIII al Epistolei către Romani, ia în considerare cazul stăpânitorului bun, înțelept, aflat în slujba lui Dumnezeu și purtând de grija binelui obștesc. De fapt, acesta este și motivul originar pentru care oamenii, de comun acord, au creat statul, ai cărui reprezentanți – dregătorii –, de vreme ce se ocupă de binele comun, sunt plătiți de obște. Potrivit lui Quasten⁴⁷⁸, Sf. Ioan este primul scriitor teolog care descoperă originea autorității politice într-un pact dintre oameni. Referindu-se la versetul 6 din capitolul XIII⁴⁷⁹, Sf. Ioan spune astfel:

⁴⁷⁶ *Ibidem* 23, 3 (PG 60, 618): Μὴ γάρ μοι τοῦτο εἴπῃς, εἴ τις κακῶς τῷ πράγματι κέχρηται, ἀλλ’ αὐτῆς βλέπε τῆς διατάξεως τὴν εὐκοσμίαν, καὶ τὴν πολλὴν ὄψει τοῦ ταῦτα ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσαντος σοφίαν.

⁴⁷⁷ Vezi *infra*, pp. 168 s.u.

⁴⁷⁸ J. Quasten, *op. cit.*, p. 444.

⁴⁷⁹ Rom. 13, 6: Că pentru aceasta plătiți și dări. Căci [dregătorii] sunt slujitorii lui Dumnezeu, stăruind în această slujire neîncetat.

De ce plătești tu darea către împărat? Nu oare pentru că el se îngrijește? Nu oare pentru că el este întâiul promotor al îngrijirii publice, îi plătim noi leafă? Noi n-am fi plătit, dacă am fi știut de la început că nu vom câștiga din această purtare de grija a lui. Dar tocmai pentru aceasta, încă dintru început, după consumămantul obștesc, toti au crezut de cuviință ca stăpânitorii să fie întreținuți de noi, căci ei, neglijând afacerile lor, se îngrijesc de treburile obștești, și în acest scop ei își cheltuiesc toată vremea și energia lor, iar cele ale noastre sunt astfel toate în siguranță⁴⁸⁰.

Pentru că stăpânitorul se îngrijește de binele obștesc, el devine co-lucrător al preotului:

Gândește-te bine: eu, de pildă, sfătuiesc pe fiecare să fie prudent, dar și dregătorul același lucru îl spune prin legile pe care le aplică; îndemn pe fiecare să nu fie lacom și nici să nu răpească dreptul altuia, dar și dregătorul pentru asemenea fapte este pus să judece. Așa că el este conlucrător nouă și ajutor, și pentru aceasta a fost trimis de Dumnezeu⁴⁸¹.

Textul de mai sus nu trebuie să ne lase impresia că sferele de activitate sau metodele folosite de preot și de dregător sunt identice. În această omilie, Ioan ne va spune doar cu ce se ocupă stăpânitorul sau dregătorul: el „devine binefăcătorul tău în cele mai mari nevoi, căci el este cel ce promovează pacea și protectorul instituțiilor civile”⁴⁸²; sau, în altă parte: „lăsând la o parte enumerarea tuturor binefacerilor aduse de dregători cetăților, ca de pildă buna ordine, pacea și celealte slujbe, precum cele cu privire la armată și la cei ce săvârșesc treburile

⁴⁸⁰ In epist. ad Rom. hom. 23, 2 (PG 60, 617): Διὰ τί γάρ, φησὶ, φόρους δίδομεν βασιλεῖ; Οὐχ ως προνοοῦντι, οὐχ ως προϊσταμένῳ μισθόν τελούντες κηδεμονίας; Καίτοι γε οὐκ ἀν ἐτελέσαμεν, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἔγνωμεν, ὅτι κερδαίνομεν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπιστασίας· ἀλλὰ διὰ τούτο ἀνοθεν κοινῇ γνώμῃ πάντων ἔδοξε τοὺς ἀρχοντας τρέφεσθαι παρ' ἡμῶν, ὅτι τῶν οἰκείων ἀμελούντες, τῶν κοινῶν κήδονται πραγμάτων, καὶ εἰς ταῦτα τὴν σχολὴν ἀναλίσκουσιν ἄπασαν, δι' ὧν καὶ τὰ ἡμέτερα σώζεται.

⁴⁸¹ Ibidem 23, 2 (PG 60, 616): Σκόπει δέ· συμβουλεύω περὶ σωφροσύνης ἐγὼ, καὶ ἐκεῖνος τὰ αὐτὰ λέγει διὰ τῶν νόμων· παραινῶ περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλεονεκτεῖν μηδὲ ἀρπάζειν, κἀκεῖνος ὑπὲρ τούτων κάθηται δικάζων. "Ωστε συνεργός ἐστιν ἡμῖν καὶ βοηθός, καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ εἰς τοῦτο ἀπέσταλται.

⁴⁸² Ibidem 23, 2 (PG 60, 617): ἐν τοῖς μεγίστοις εὐεργέτης σου γίνεται, εἰρήνης ὡν πρόξενος καὶ οἰκονομίας πολιτικῆς.

publice..."⁴⁸³. Sarcinile stăpânitorului vizează asigurarea unui climat optim în viața aceasta pentru supușii săi, pentru ca preotul să-i poată pregăti cum se cuvine pentru viața viitoare.

Separarea sferelor de activitate a celor doi o găsim clar expusă în *Omilia IV la Ozia*:

Căci atât stăpânirii lumești, cât și preoției le sunt rânduite anumite hotare... Regele ia parte la cârmuirea celor pământești, dar hotărârile legiferate de preoți sunt rânduite de sus: *Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer* (Matei, 18: 18). Regelui i se încredințează lucrurile pământești, iar mie, lucrurile cerești (.....). Regelui i se încredințează trupurile, iar preotului sufletele. Regele iartă oamenii de datoriile lor bănești, preotul iartă păcatele oamenilor. Primul constrânge, al doilea povătuiește. Primul se folosește de arme lumești, al doilea se folosește de arme duhovnicești. Primul se luptă cu barbarii, al doilea se luptă cu demonii. Aceasta [preoția] este o cârmuire mai mare și, din această pricina, regele este cel care-și aşează capul în mâinile preotului, căci pretutindeni în Vechiul Testament, preotul uncea fruntea regilor cu untdelemn⁴⁸⁴.

Și în privința metodelor folosite, stăpânirea lumească folosește forța, coerciția, frica de pe deosebire, de aceea și poartă sabia, folosind-o împotriva celui ce săvârșește răul. Dar Ioan ține să reamintească ascultătorilor că aceste metode opresive sunt folosite în slujba lui Dumnezeu, pentru ca voia Lui să fie împlinită. De cealaltă parte, preotul

⁴⁸³ *Ibidem* 23, 2 (PG 60, 617): Ἀφεὶς εἰπεῖν κατὰ μέρος τὰς εὐεργεσίας τὰς ἀπὸ τῶν ἀρχόντων ταῖς πόλεσι γινομένας, οἷον τὴν εὐταξίαν, τὴν εἰρήνην, τὰς ἄλλας διακονίας, τὰς ἐπὶ τῶν στρατιωτῶν, τὰς ἐπὶ τῶν τὰ κοινὰ πραττόντων...

⁴⁸⁴ *In illud: Vidi Dominum hom.* 4 (PG 56, 126): ἄλλοι ὅροι βασιλείας καὶ ἄλλοι ὅροι ιερωσύνης...Οὗτος μὲν γὰρ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἔλαχεν οἰκονομεῖν· ὁ δὲ τῆς ιερωσύνης θεσμὸς ἄνω κάθηται. Ὁσα ἀν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Ὁ βασιλεὺς τὰ ἐνταῦθα πεπίστευται, ἐγὼ τὰ οὐράνια... Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐμπιστεύεται, ὁ δὲ ιερεὺς ψυχάς· ὁ βασιλεὺς λοιπάδας χρημάτων ἀφίσιν, ὁ δὲ ιερεὺς λοιπάδας ἀμαρτημάτων· ἐκεῖνος ἀναγκάζει, οὗτος παρακαλεῖ· [ἐκεῖνος ἀνάγκῃ, οὗτος γνώμῃ] ἐκεῖνος ὅπλα ἔχει αἰσθητά, οὗτος ὅπλα πνευματικά· ἐκεῖνος πολεμεῖ πρὸς βαρβάρους, ἐμοὶ πόλεμος πρὸς δαιμονας. Μείζων ἡ ἀρχὴ αὕτη διὰ τοῦτο ὁ βασιλεὺς τὴν κεφαλὴν ὑπὸ χείρας τοῦ ιερέως ἄγει καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Παλαιᾷ ιερεῖς βασιλέας ἔχριον.

folosește sfatul, încurajarea, apelul la conștiință, pentru că el respectă liberul arbitru al fiecăruia:

Nu avem autoritate asupra credinței voastre, iubiților, și nici nu vă poruncim aceste lucruri în mod despotic. Suntem numiți pentru predicarea cuvântului, nu pentru putere, nici pentru autoritate absolută. Noi ținem locul sfătuitorilor pentru a vă îndruma. Sfătuitorul își spune părerile sale, nefortându-și ascultătorii, ci lăsându-le stăpânire deplină asupra alegerii lor față de spusele lui⁴⁸⁵.

De ce, totuși, aceste metode opresive din partea stăpânirii lumești?

Sf. Ioan o spune foarte clar, oarecum surprinzător:

Mulți la început îndeletnicindu-se cu fapta bună de frica dregătorilor, după aceea fac aşa și pentru frica de Dumnezeu. *Pe oamenii proști nu-i pot înfricoșa atât cele viitoare, pe cât cele prezente.* Cel ce pregătește mai dinainte sufletele celor mulți cu frica și cu cinstea, ca astfel să devină mai pricepuți în învățătura cuvântului lui Dumnezeu, unul ca acesta este pe drept numit slujitorul lui Dumnezeu⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ In epist. ad Ephes. hom. 11, 5 (PG 62, 87): Οὐ κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀγαπητοὶ, οὐδὲ δεσποτικῶς ταῦτα ἐπιτάττομεν· εἰς διδασκαλίαν λόγου προεχειρίσθημεν, οὐκ εἰς ἄρχὴν οὐδὲ εἰς αὐθεντίαν· συμβούλων τάξιν ἐπέχομεν παραινούντων. ‘Ο συμβουλεύων λέγει τὰ παρ’ ἐαυτοῦ, οὐκ ἀναγκάζων τὸν ἀκροατὴν, ἀλλ’ αὐτὸν ἀφίσι τῆς τῶν λεγομένων αἱρέσεως κύριον. Dacă o persoană se îndepărtează de la calea cea dreaptă, sunt necesare din partea preotului multă muncă, perseverență și răbdare, căci acela nu poate fi târât înapoi prin forță, nici înfrânat prin frică, ci trebuie recuperat prin convingere. În tratatul *Despre preoție*, datând anterior *Omiliilor la Efeseni*, Ioan va spune același lucru: pentru a-l face pe om mai bun, preotul va folosi persuasiunea, nu violența. Va avea nevoie de multă șicură și căci nici măcar cuvintele săioase nu aduc vreun folos. Atunci când cineva păcatuiește, pedeapsa nu trebuie să fie pe măsura păcatului, ci trebuie să se țină seama de voința păcătosului, ca nu cumva, vrând să faci un bine, să săvârșești un rău și mai mare. Acest procedeu dă roade mai ales față de cei slabii și ticăloși, care trebuie scoși din păcatele lor treptat, nu deodată. Încercarea de a rușina sufletul brusc și prin violență duce la insensibilitatea lui (vezi pe larg Sf. Ioan Gură de Aur, *De sacerdotio* 2, 3-4; PG 48, 634-635).

⁴⁸⁶ In epist. ad Rom. hom. 23, 2 (PG 60, 617): Καὶ γὰρ πολλοὶ πρότερον διὰ τοὺς ἄρχοντας ἀρετὴν ἀσκήσαντες, ὅστερον καὶ διὰ τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ ταύτης ἐπελάβοντο. Τῶν γὰρ παχυτέρων οὐχ οὕτω τὰ μέλλοντα, ὡς τὰ παρόντα καθάπτεται. ‘Ο τοίνυν τὴν ψυχὴν τῶν πολλῶν προευτρεπίζων τῷ φόβῳ καὶ ταῖς τιμαῖς, ὥστε γενέσθαι ἐπιτηδειοτέραν τῷ τῆς διδασκαλίας λόγῳ, εἰκότως οὗτος διάκονος κέκληται τοῦ Θεοῦ.

Pentru că majoritatea oamenilor au urmat și încă urmează exemplul lui Adam, adică alegerea răului în locul binelui, astfel de guvernare este indispensabilă și este girată de Dumnezeu:

Dumnezeu Însuși i-a înarmat pe magistrați cu putere... Dumnezeu Se îngrijește de siguranța voastră prin ei... Dacă îi înlături pe magistrați din cetăți, vom fi nevoiți să ducem o viață mai puțin rațională decât cea a animalelor, mușcându-ne și devorându-ne unii pe alții ... Căci ceea ce sunt grinziile pentru case, aceea sunt conducătorii în cetăți, și precum, dacă le-ai lua pe acelea, zidurile fiind separate, ar cădea unele peste altele, tot astfel, dacă ar fi să lipsești lumea de magistrați și de echipa care vine de la aceștia, case, cetăți și națiuni vor cădea unele peste altele într-o confuzie totală, neexistând nimici care să reprime, să respingă sau să le convingă, prin echipa de pedeapsă, să redevină pașnice⁴⁸⁷.

Forța și coerciția constituie apanajele puterii imperiale, sunt surogate ale dragostei și ale conștiinței și sunt folosite pentru realizarea păcii, a armoniei și a ordinii unei societăți care ar fi trebuit să le aibă pe acestea în mod firesc, după chipul vieții treimice:

Căci nenumărate bunuri prin aceste stăpâniri se acordă cetăților, și dacă vei desființa aceste stăpâniri, toate vor pieri, și nu numai cetatea, nici numai țara, sau casa ori târgul, ci nimic nu va putea sta; totul se va răsturna pe dos și cei mai tari vor înghiți pe cei mai slabii⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ *Ad pop. Antioch. hom. 6, 1* (PG 49, 81-82): Καὶ γάρ τοὺς ἄρχοντας αὐτὸς ὥπλισεν ... ὁ Θεός τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν οἰκονομεῖ ... τῶν πόλεων τοὺς ἄρχοντας ἀν ἀνέλης, θηρίων ἀλόγων ἀλογώτερον βιωσόμεθα βίον, δάκνοντες ἀλλήλους καὶ κατεσθίοντες ... "Οπερ γάρ εἰσιν ἐν ταῖς οἰκίαις τῶν ξύλων αἱ ἴμαντώσεις, τοῦτο καὶ οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν· καὶ καθάπερ ἀν ἐκείνας ἀνέλης, διαλυθέντες οἱ τοῖχοι συμπίπτουσιν ἀλλήλοις αὐτόματοι· οὕτω τῆς οἰκουμένης ἀν ἀφέλης τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν ἐκ τούτων φόβον, καὶ οἰκίαι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη μετὰ πολλῆς ἀλλήλοις συμπεσούνται τῆς ἀδείας, οὐδενὸς ὅντος τοῦ κατέχοντος καὶ ἀνακρουομένου, καὶ τῷ φόβῳ τῆς κολάσεως ἀναπειθοντος ἡσυχάζειν.

⁴⁸⁸ *In epist. ad Rom. hom. 23, 2* (PG 60, 617): Καὶ γάρ μυρία ἀγαθὰ διὰ τῶν ἄρχων τούτων ταῖς πόλεσι γίνεται· καὶ ἀνέλης αὐτὰς, πάντα οἰχήσεται, καὶ οὐ πόλεις, οὐ χωρία, οὐκ οἰκία, οὐκ ἀγορά, οὐκ ἄλλο οὐδὲν στήσεται, ἀλλὰ πάντα ἀνατραπήσεται, τῶν δυνατωτέρων τοὺς ἀσθενεστέρους καταπινόντων. Vezi și *Interpretatio in Isaiam prophetam cap. 1, 8* (PG 56, 24): Ἀρχόντων γάρ τοῦ δήμου τὰς ἀταξίας καταστέλλειν καὶ πρὸς τὸ δέον ῥυθμίζειν καὶ τῷ νόμῳ ποιεῖν καταπειθεῖς („Căci conducătorii trebuie să reprime neorânduielile oamenilor, să-i învețe tot ceea ce este de trebuință și să-i facă ascultători față de lege”).

Există însă ispita ca un creștin adevărat să considere sub demnitatea lui a se supune celor care administrează stăpânirea lumească, de vreme ce această stăpânire se ocupă de lucrurile trecătoare și are validitate doar *hic et nunc*. Ioan avertizează asupra acestui pericol și îi sfătuiește să nu cedeze acestei ispite și să nu creeze dizidență, și aceasta din două motive:

a) creștinii au fost acuzați încă de pe vremea Sf. Ap. Pavel că sunt niște răzvrătiți care, conformându-se noii învățături, încearcă să răstoarne legile obștești. Supunerea creștinilor față de autoritatea stabilită trebuie, astfel, să demonstreze că legea lui Hristos nu vine în contradicție cu legile divine, ci le înobilează: „...Hristos a introdus legile Sale nu cu scopul de a răsturna ordinea obștească a statului, ci în scop de mai bună îndreptare”⁴⁸⁹;

b) viața aceasta este doar o etapă tranzitorie spre viața veșnică, de aceea condiția creștinului aici este cea de străin și călător, iar bunurile pe care viața aceasta le oferă nu trebuie să prezinte nici un interes pentru cel ce caută Împărăția cerurilor: „Dar dacă spui că tie și s-au încredințat lucruri mai mari, apoi află că nu este acum timpul tău, căci aici tu ești străin și trecător. Va veni timpul când tu te vei arăta ca fiind mai strălucit decât toți... Așadar, nu căuta răsplata în viața aceasta trecătoare, ci chiar de ar trebui să stai înaintea dregătorului cu frică, totuși să nu crezi că aceasta este nedemn de noblețea ta”⁴⁹⁰.

Există totuși o limită a supunerii față de autoritatea lumească, despre care Ioan nu vorbește aici, în *Omiliile la Romani*, ci în *Omiliile la Evanghelia după Matei*, și anume aceea când stăpânitorul lumesc ar cere

⁴⁸⁹ In epist. ad Rom. hom. 23, 1 (PG 60, 613): ...οὐκ ἐπ’ ἀνατροπῇ τῆς κοινῆς πολιτείας ὁ Χριστὸς τοὺς παρ’ αὐτοῦ νόμους εἰσήγαγεν, ἀλλ’ ἐπὶ διορθώσει βελτίονι.

⁴⁹⁰ Ibidem. 23, 3 (PG 60, 618): Εἰ δὲ λέγεις, ὅτι σὺ μείζονα ἐμπεπίστευσαι, μάθε ὅτι οὐκ ἔστι σου νῦν ὁ καιρός· ξένος γάρ εἶ καὶ παρεπίδημος, Ἐσται καιρός, ὅτε λαμπρότερος πάντων φανήσῃ... Μὴ ζήτει τοίνυν ἐν τῷ ἐπικήρῳ τούτῳ βίῳ τὴν ἀμοιβὴν, ἀλλὰ καν μετὰ φόβου παρεστάναι δέῃ τῷ ἄρχοντι, μὴ νομίσῃς ἀνάξιον εἶναι τούτο τῆς σῆς εὐγενείας.

supușilor săi ceva ce intră în contradicție cu legea divină, cu credința. Comentând Matei 22, 21, Ioan tâlcuiește îndemnul Mântuitorului astfel:

Când auzi pe Hristos spunând: *Dați, deci, Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului*, află că îți spune să dai Cezarului numai acelea care nu vatămă cu nimic credința; altfel, n-ar mai fi o dajdie și o vamă dată Cezarului, ci diavolului⁴⁹¹.

Exemplul cel mai la îndemână este pretenția împăratului de a i se aduce un cult, pretenție care nu a fost satisfăcută de creștinii primelor secole și care a dus la persecutarea lor; în acest caz, creștinii nu trebuie să se supună. Totuși, această nesupunere nu trebuie să îmbrace forma unei revolte, ci doar pe aceea a refuzului de a îndeplini, chiar cu prețul vieții, ceea ce cere împăratul și care vine în contradicție cu credința și morala creștină.

III.3. Un exemplu pozitiv de cooperare între puterea imperială și autoritatea ecclastică: *Omiliile la Statui*

În primăvara anului 387⁴⁹², Antiohia, cetatea în care ucenicii lui Hristos s-au numit pentru întâia oară creștini (Fapte, 11: 26), și-a văzut locuitorii răsculându-se. Cauza imediată a tulburării a fost impunerea unei noi taxe asupra orașului de către împăratul Teodosie cel Mare, de data aceasta un impozit cerut fie pentru celebrarea, în anul următor, a celor cinci ani de când fiul său, Arcadius, fusese numit succesor al său la tron, sau a unui deceniu de când el însuși fusese proclamat de Grațian *co-augustus* pentru partea de răsărit a Imperiului, fie pentru cheltuielile legate de proiectatul război împotriva tiranului Maximus, care domnea

⁴⁹¹ In Matt. hom. 70, 2 (PG 58, 656): Σὺ δὲ ὅταν ἀκούσῃς, Ἐπόδος τὰ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, ἐκεῖνα γίνωσκε λέγειν αὐτὸν μόνον, τὰ μηδὲν τὴν εἰσέβειαν παραβλάπτοντα· ὡς ἂν τι τοιοῦτον ἦ, οὐκέτι Καίσαρος, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου φόρος ἔστι καὶ τέλος τὸ τοιοῦτον.

⁴⁹² Frans van de Paverd, în St. John Chrysostom, *the Homilies on the Statues, An Introduction, „Orientalia Christiana Analecta”* (239), Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1991, la p. 19 spune „spre sfârșitul lunii februarie”, încercând chiar o datare exactă, în 25 sau 26 februarie (pentru întreaga discuție vezi pp. 25-27).

în Apus, fie pentru toate acestea laolaltă. Grație celor doi martori oculari ai evenimentelor funeste, retorul păgân Libanius (în special *Cuvântările 19-23*⁴⁹³) și Sf. Ioan Gură de Aur (*Omiliile la Statui*⁴⁹⁴), suntem în măsură să reconstituim ceea ce s-a întâmplat atunci. Când scrierea imperială ce anunță noua taxă a fost citită în fața *dikasterion*-ului – probabil rezidența lui *comes Orientis*⁴⁹⁵, ce forma o parte a palatului imperial – membrii consiliului (*bouleutai*), împreună cu alți oameni ce aveau funcții de conducere, au plecat la *archon* (guvernator) pentru a-l ruga să reducă taxa. Între timp, unii care stăteau aproape de guvernator au început să se plângă și să-L cheme pe Dumnezeu în ajutor⁴⁹⁶. Imediat, conducerea multimii a fost luată de o *ponera symmoria*⁴⁹⁷ (tovărășie rea), îndreptând-o spre casa episcopului Flavian, dar negăsindu-l acolo, s-a reîntors la *dikasterion*. Deja fiind înfuriați⁴⁹⁸, demonstranții au mers la porticul (*stoa*) din fața *dikasterion*-ului, de unde au fost duși de liderii lor la baia publică (*koinon balaneion*) și unde au tăiat funiile de care erau atârnate lămpile ce luminau încăperile⁴⁹⁹. Reîntorcându-se la rezidența guvernatorului, al cărui personal se temea că va fi ucis, răsculații, nemulțumiți, au tras mai întâi de pe peretei picturile pe lemn⁵⁰⁰, apoi statuile de bronz

⁴⁹³ Vezi, de exemplu, ediția publicată de „Les belles lettres” (Libanios, *Discours*, vol. 1-2, 4, Paris 1979-2003).

⁴⁹⁴ S-a crezut mult timp că numărul acestora este de 21. Studiul lui Frans van de Paverd dovedește argumentat, pe linia unei tradiții mai vechi și a evidenței codicelor manuscrise, că sunt 22 de omilii, cea de-a 22-a (deși, în ordinea cronologică, a 21-a) fiind o cateheză adresată celor care urmău să fie botezați de Paști (*Ad illuminandos cateschesis* 2, PG 49, 231-240).

⁴⁹⁵ Locuitor al împăratului, ce avea control asupra diocezei imperiale a Răsăritului, supervizând activitatea guvernatorilor din provincii.

⁴⁹⁶ Libanius, *Oratio* 22, 5 §.u.

⁴⁹⁷ *Ibidem* 20, 3.

⁴⁹⁸ *Ibidem* 19, 31.

⁴⁹⁹ Tot ca un gest al nemulțumirii legate de fiscalitatea excesivă, întrucât aceste lămpi ardeau cu ulei care se aduna de la cetăteni.

⁵⁰⁰ Pentru aceste portrete ale împăraților, pictate cu culori de ceară pe panouri de lemn și împărțite cetăților imperiului, vezi H. Cruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 19, 3, Paderborn, 1934).

ale familiei imperiale⁵⁰¹, le-au spart și le-au târât pe străzi. Pe urmă au incendiat casa unui cetățean de vază și erau pe punctul de a mai incendia și alte părți ale orașului, inclusiv palatul imperial, când comandantul celor numiți *toxotai*⁵⁰², care până acum găsise motive de întârziere, deși fusese chemat de nenumărate voci, veni într-un sfârșit cu oamenii săi, împrăștie mulțimea și stinse focul. Totul se sfârși până la amiază. Apoi sosi *ho archon ton ethnon*⁵⁰³ cu câțiva soldați⁵⁰⁴, îi arestă pe cei vinovați de incendiu și începu investigația legată de distrugerea statuilor. Între timp a fost trimis un raport la Constantinopol⁵⁰⁵. Clasele bogate, *honorati*⁵⁰⁶ și *curiales* au încercat să se scape cu fuga, iar *archon*-ul a fost nevoit să se folosească de amenințări pentru a-i ține pe cei din urmă în cetate⁵⁰⁷. Foarte curând, cei mai periculoși dintre răzvrătiți au fost judecați, condamnați la moarte prin sabie, foc sau aruncarea la fiarele sălbatrice⁵⁰⁸, iar cetatea aștepta pedeapsa împăratului, gândindu-se la ce poate fi mai rău.

⁵⁰¹ Este vorba despre statuia lui Teodosie, a primei sale soții, Flacilla, care a murit în 386, statuia ecvestră a tatălui său decedat, contele Teodosie, și statuile filor săi, Arcadius și Honorius.

⁵⁰² Probabil poliție locală.

⁵⁰³ O altă denumire pentru *Comes Orientis*. Asupra acestor titluri vezi Glanville Downey, *A study of the Comites Orientis and the Consulares Syriæ*, Princeton, 1939, pp. 18-19.

⁵⁰⁴ Libanius, *Oratio* 19, 36. Aceștia nu erau decât o gardă de onoare. Se pare că nu exista pe vremea aceea o garnizoană regulată la Antiochia (cf. Robert Browning, „The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire”, în *JRS*, Vol. 42, Parts 1 and 2 (1952), p. 15).

⁵⁰⁵ Paverd, *op. cit.*, spune că raportul a fost dus de *agentes in rebus*, adică de „cei care livrează repede scrisorile împăratului”. Pentru funcțiile din întregul aparat imperial vezi și A. Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, pp. 66-74.

⁵⁰⁶ Libanius, *Oratio* 23, 17.

⁵⁰⁷ *Ibidem* 22, 11.

⁵⁰⁸ *Ibidem* 19, 37: „unii au căzut de sabie, alții și-au pierdut viața pe rug, iar alții și-au întâlnit moartea în fâlcile fiarelor. Nici chiar copiii nu au putut fi salvați datorită tinereții; anii lor fragezi au fost, de fapt, un dezavantaj pentru ei în implicarea lor în astfel de nelegiuri”; cf. și Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 3, 6: „Și unii au pierit de sabie, alții prin foc, alții fiind aruncați fiarelor sălbatrice, nu numai bărbați, ci chiar și copii”.

Atât Libanius, cât și Sf. Ioan Gură de Aur pun revolta pe seama intervenției demonice⁵⁰⁹. Libanius chiar are o istorioară interesantă despre un bătrân de o forță supraomenească, proeminent printre răsculați, care s-a transformat în băiat și apoi a dispărut din fața ochilor cetătenilor⁵¹⁰. Însă ambii accentuează, de asemenea, rolul precumpărător pe care l-au avut niște oameni rău famați, caracterizați a fi străini, și probabil având legătură cu teatrul⁵¹¹. Robert Browning lansează ipoteza că această răscoală a fost instrumentată de galeria de la teatru însărcinată cu aplauzele și ovațiile și care, în acea epocă, juca un foarte important rol politic și avea o foarte mare influență asupra mulțimii⁵¹². Ipoteza a fost pusă la îndoială de Frans van de Paverd, fără însă ca acesta să ofere o altă soluție. Ceea ce este cert este faptul că atât Sf. Ioan Gură de Aur, cât și Libanius sunt de acord că actele de violență nu au fost săvârșite de cetăteni respectabili.

Deși statuile au fost repede ridicate din nou⁵¹³ și cea mai mare parte a taxei a fost colectată⁵¹⁴, populația se temea de mânia împăratului. Această mânie se putea materializa în diferite forme. Lucrul cel mai rău la care se puteau aștepta cetătenii era totala distrugere a cetății prin sabie și foc și stergerea ei de pe fața pământului. Alte pedepse, „mai blânde”, erau: jefuirea orașului, masacrarea unei părți a populației, impunerea unei mari amenzi sau confiscarea proprietății. De vreme ce teama unui masacru nu era neîntemeiată⁵¹⁵, totuși cetătenii au fost cuprinși de spaimă pentru viața lor și mulți dintre ei, atât dintre oamenii obișnuiți, cât și dintre cei bogăți, au fugit în deșert și în munți. Dar nici fuga nu a fost lipsită de riscuri. Sf. Ioan ne spune astfel:

⁵⁰⁹ Libanius, *Oratio* 19, 29 (*daimon poneros*); Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 15, 1; 21, 1.3.

⁵¹⁰ Libanius, *Oratio* 19, 30.

⁵¹¹ *Ibidem* 19, 28; Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 2,3; 3, 1; 5, 3; 6, 1; 17, 2.

⁵¹² R. Browning, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 16 §.u.

⁵¹³ Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 17, 1.

⁵¹⁴ *Ibidem* 8, 4.

⁵¹⁵ Trei ani mai târziu, la Tesalonic, Teodosie comandă o baie de sânge, ca urmare a unei rebeliuni a cetătenilor.

Mulți, căutând deșerturile și îndreptându-se spre locuri neumblate, au dat peste animale sălbatice, nu numai bărbați, ci și copii mici și femei libere și de neam, ascunzându-se multe nopți și zile în peșterile și în văile și în văgăunile deșertului⁵¹⁶.

Libanius ne zugrăvește o imagine dramatică a efectelor fatale ale fugii din oraș:

Toți auzim vestea că pretutindeni este plin de trupuri ale morților – pe câmpuri, pe drumuri, pe dealuri, pe creste, în peșteri, pe vârfurile munților, în crânguri și în vâlcele – unele un ospăt pentru păsări și fiare sălbatice, altele purtate de râu până în mare. (...) Puteai vedea femei cu copii mergând să cersească la poporul de la țară (...) ca să îl lase să stea pe pământul lor – nu în casele lor, bineînțeles. Nu erau locuințe îndeajuns, și pe lângă aceasta, nimeni nu s-ar fi însoțit de bună voie cu cineva care nu era dintre cunoștințele lor. Astfel că moartea s-a abătut asupra copiilor, unii din cauza expunerii pe pământul reavăn, alții chiar căzând din brațele celor care îi duceau, iar moartea prin înfometare i-a atins pe toți. (...) După ce și-au cheltuit banii pe care îi aveau, femeile nu le mai puteau da copiilor pâine atunci când aceștia cereau, și cu ochii în lacrimi și-au îngropat pruncii lor, și apoi ele însese au murit din aceeași pricină, căci chiar și femeile care mergeau să cersească nu căpătau multă hrană. Toți erau nevoiași...⁵¹⁸.

În speranța dobândirii iertării păstorilor săi, episcopul Flavian, acum în vîrstă de aproape 70 de ani, își asumă greaua misiune de a merge în solie la împărat și de a mijloci pentru cetate. Trei săptămâni mai târziu, la Antiohia au ajuns doi funcționari imperiali – Caesarius, *magister officiorum*, și Ellebichus, *magister militum* – cu misiunea de a face o anchetă despre cele întâmplate. Rezultatul imediat al anchetei a fost arestarea și închiderea consilierilor cetății, ca și retragerea titlului de “metropolă” Antiohiei, ceea ce a dus la închiderea băilor publice, a teatrelor, a hipodromului și a orchestrei⁵¹⁹. Cetățenii se temeau pentru viața consilierilor, însă, potrivit lui Libanius, Caesarius s-a reîntors la

⁵¹⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21, 3.

⁵¹⁸ Libanius, *Oratio* 23, 1-2; 5-6; 9.

⁵¹⁹ *Oratio* 23, 26-27; *Ad Pop. Antioch. hom.* 14, 17 (PG 49, 151; 176).

Constantinopol pentru a cere împăratului să arate clemență și lui i se datorează iertarea cetății. În jurul datei de 10 aprilie 387, la Antiohia ajungea vestea că împăratul a iertat cetatea⁵²⁰. Odată cu aceasta, statutul de metropolă a fost redat cetății, iar consilierii au fost eliberați și repuși în funcțiile lor.

În timpul absenței episcopului Flavian din Antiohia, Sf. Ioan încearcă, prin predicile sale, să mângâie și să îmbârbăteze poporul, îndemnându-i necontenit să își pună nădejdea în Stăpânul cel de sus. Retorul păgân Libanius trece cu vederea solia episcopului. În *Oratio 19, 1*, el scrie: „Cetatea noastră, Împărate ... a fost împiedicată să trimită la tine o delegație pentru a da seamă de cele ce s-au întâmplat și pentru a vorbi în apărarea noastră”. Dimpotrivă, Sf. Ioan consideră că misiunea episcopului Flavian este o delegație veritabilă, că această delegație a fost trimisă de cetate și că episcopul este reprezentantul ei, în care nu numai creștinii, ci și evreii și păgânii își pun încrederea lor. Si pe bună dreptate, spune mai departe Sf. Ioan, căci cei care își pun nădejdea în slujitorii lui Dumnezeu (în Dumnezeu Însuși, în ultimă instanță), nu vor fi rușinați niciodată. Potrivit lui Ioan, Flavian este cel care l-a înduplecăt pe Teodosie să renunțe la intenția lui de a pedepsi Antiohia și pe antiohieni.

Acste două versiuni diferite în ceea ce privește persoana care a avut rolul preponderent în dobândirea iertării împăratului – Caesarius, potrivit lui Libanius, Flavian, potrivit lui Ioan – trădează, după părerea lui Stephens⁵²¹, două modele diferite de ordine politică în societatea antică târzie: Libanius rămâne la modelul tradițional, în care autoritățile politice dețin locul de frunte în cetate și ele sunt cele care stau în permanentă legătură cu curtea imperială, câtă vreme Ioan inaugurează o nouă concepție, în care creștinismul și reprezentanții ei joacă un rol important într-o societate care se încreștinează tot mai mult. Potrivit

⁵²⁰ F. van de Paverd, *op. cit.*, pp. 156-159.

⁵²¹ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 56.

unor cercetători mai recenti⁵²², solia condusă de Flavian arată importanța crescândă a episcopului creștin în Imperiul Roman de Răsărit. Pentru Brown, succesul lui Flavian în obținerea iertării din partea împăratului se datorează, totuși, și faptului că Teodosie era un susținător ferm al cauzei creștine.

Rolul crescând al episcopului creștin în problemele politice, cel puțin din Antiohia, este sugerat și de o mențiune făcută de Libanius⁵²³ care, punând iertarea împăratului pe seama mijlocirii lui Caesarius, *magister officiorum*, este întâmpinat de vociferari ostile din partea mulțimii. Astfel, vocea cetății este un semn clar al emergenței rolului important pe care îl joacă de acum înainte episcopul în chestiunile politice ale Imperiului⁵²⁴. După Stephens⁵²⁵, totuși, emergența episcopului în sfera politică a Imperiului, aşa cum este prezentată aceasta în *Omiliile la Statui*, nu este rezultatul unui sprijin clar din partea împăratului în favoarea creștinismului, ci rezultatul abilității lui Ioan de a influența percepția poporului asupra rolului pe care l-a jucat Flavian în această solie. Cu alte cuvinte, având acces la amvon și fiind ascultat de o mare multime de antiohieni, Ioan a supralicitat rolul pe care Flavian l-a avut în dobândirea iertării din partea împăratului; în realitate, Flavian nu a jucat un rol atât de important pe cât vrea Ioan să arate, însă acesta din

⁵²² Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, 1992, pp. 105-107; Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of the Christian discourse*, University of California Press, 1991, pp. 136-138; idem, *The Later Roman Empire: AD 284-430*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, pp. 173-174.

⁵²³ Vezi *infra* p. 183, nota 554.

⁵²⁴ Vezi F. van de Paverd (*op. cit.*, pp. 135-156) care demonstrează în mod convingător faptul că atât Caesarius, cât și Flavian și-au avut partea lor în determinarea împăratului de a acorda iertare cetății. Faptul că Ioan și Libanius diferă atât de mult în relatarea evenimentelor nu arată altceva decât că fiecare a zugrăvit situația din Antiohia la modul optim slujirii propriilor interese. De notat observația lui Glanville Downey (*Ancient Antioch*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 190), care ni se pare cea mai apropiată de adevăr: Ioan a rostit aceste omilii pentru a arăta comunității sale „cum se poate folosi de această ocazie pentru o examinare de sine și o înnoire spirituală”.

⁵²⁵ Stephens, *op. cit.*, p. 53.

urmă vrea să inculce în cugetele ascultătorilor săi propria sa concepție politică cu privire la rolul pe care episcopul creștin îl joacă de acum în cetate.

Pentru Stephens⁵²⁶, Ioan s-a folosit de aceste *Omilia la Statui* nu doar pentru scopuri spirituale, ci pentru a-și expune concepția sa despre un univers creștin ordonat aşa cum trebuie, adică definind relațiile care trebuie să existe între diferitele clase ale societății: între preot și împărat, între împărat și Dumnezeu, între Biserică și preot, între monahi și Biserică, între comunitatea credincioșilor și Dumnezeu.

Într-o astfel de societate creștin organizată, atunci când împăratul și episcopul se conformează amândoi voinței divine și acționează în conformitate cu legile divine, Dumnezeu este de fapt, prin pronia Sa și prin reprezentanții săi, cel care guvernează lumea. Într-o astfel de societate, credința puternică și rugăciunile stăruitoare îndreptate spre Dumnezeu sunt o armă foarte puternică împotriva oricărora primejdii și pentru înlăturarea oricărora nenorociri. În *Omilia 6 împotriva catarilor*⁵²⁸, rostită mai târziu în Biserica Sf. Apostoli din Constantinopol, de ziua de pomenire a împăratului Teodosie cel Mare, Ioan îl va elogia pe acesta pentru evlavia și pentru virtuțile sale:

Noi datorăm de altfel multe preafericitului Teodosie, nu pentru că este împărat, ci pentru evlavia sa, nu pentru că este înveșmântat în purpură, ci pentru că l-a avut pe Hristos drept veșmânt nestricăios, pentru că a purtat armura dreptății, încălțările care croiesc drum Evangheliei păcii, sabia Duhului, scutul credinței, coiful măntuirii ... Spre deosebire de alții suverani, izbânda sa nu se datorează soldaților săi, ci totul vine de la el însuși și de la credința lui. Iată de ce îl proclaimăm preafericit...⁵²⁹.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁵²⁸ Este vorba de novatieni, care se organizaseră la Constantinopol într-o comunitate aparte și care aveau propriul lor episcop.

⁵²⁹ *Adversus Catharos hom. 6* (PG 63, 491): χρέος οὐ τὸ τυχόν ὀφείλομεν τῷ μακαρίῳ Θεοδοσίῳ, οὐχ ὅτι βασιλεὺς ἦν, ἀλλ’ ὅτι εὐσεβής, οὐχ ὅτι ἀλουργίδα ἦν περιβεβλημένος, ἀλλ’ ὅτι Χριστὸν ἦν ἐνδεδυμένος, ιμάτιον μηδέποτε παλαιούμενον, καὶ τὸν θώρακα ἐνεδέδυτο τῆς δικαιοσύνης, καὶ τὰ ὑποδήματα τοῦ

Plecarea lui Flavian în solie la Constantinopol, pentru a cere iertarea Antiohiei, îi oferă lui Ioan prilejul potrivit pentru a arăta care este relația firească dintre episcop și împărat:

Căci legile sfinte, purtate de mâinile acestuia [ale episcopului – n.n.], supun chiar și capul regesc. Și [atunci] când e nevoie să se întâmpile ceva bun de sus, regele [este cel care] obișnuiește să alerge la preot pentru ajutor, nu preotul la rege⁵³⁰.

Superioritatea episcopului față de împărat se vădește și prin aceea că cel dintâi are arme mai însemnate, o îndrăzneală mai mare, o putere mai însemnată:

Și acesta are o platoșă, cea a dreptății, are și o cingătoare, cea a adevărului, și încălțăminte mult mai însemnate, cele ale Evangheliei păcii; are și o sabie, nu din fier, ci din duh, și are și o coroană care îi stă pe cap⁵³¹. Această armură este mai strălucitoare, armele sunt mai mărețe, îndrăzneala mai mare, puterea mai însemnată⁵³².

Explicația cea mai completă pe care Ioan o dă referitoare la rolul episcopului Flavian în obținerea iertării din partea împăratului o găsim

εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, καὶ τὴν ἀσπίδα τῆς πίστεως, καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου ... Οὐ γάρ, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων βασιλέων, μερίζονται πρὸς αὐτὸν τὸ τρόπαιον οἱ στρατιῶται, ἀλλὰ τὸ πᾶν αὐτὸν μόνου καὶ τῆς αὐτοῦ πίστεως ἐγίνετο. Διὰ δὴ τοῦτο αὐτὸν μακαρίζομεν...

⁵³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 3, 2 (PG 49, 50): Καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν βασιλικὴν κεφαλὴν οἱ ἱεροὶ νόμοι ταῖς τούτου φέροντες χερσὶν ὑπέταξαν· καὶ ὅταν τι δέοι γενέσθαι χρηστὸν ἀνωθεν, ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἱερέα, οὐχ ὁ ἱερεὺς πρὸς τὸν βασιλέα καταφεύγειν εἴωθεν.

⁵³¹ Cf. Efeseni 6: 14-17. Este de remarcat faptul că această armură, pe care Sf. Ap. Pavel o consideră necesară fiecărui creștin, pare a fi folosită aici în mod special pentru a descrie armele celei mai mari trepte a ierarhiei, respectiv a episcopatului. Bineînțeles, aceasta doar pentru a compara vestimentația specifică împăratului și cu cea specifică episcopului. Să se observe, totuși, că Ioan nu compară armura imperială cu îmbrăcămintea eccluzastică, ci cu armura spirituală, duhovnicească.

⁵³² Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 3, 2 (PG 49, 50): Ἐχει καὶ οὗτος θώρακα τὸν τῆς δικαιοσύνης, ἔχει καὶ ζώνην τὴν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, ἔχει καὶ ὑποδήματα πολλῷ σεμνότερα τὰ ἀπὸ τὸν Εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἔχει καὶ μάχαιραν, οὐ τὴν ἀπὸ σιδήρου, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τὸν πνεύματος ἔχει καὶ στέφανον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς κείμενον. Λαμπροτέρα αὕτη ἡ παντευχία, σεμνότερα τὰ ὅπλα, μείζων ἡ παρρήσια, πλείων ἡ ἴσχυς.

în *Omilia 21 la Statui*. Aici, din nou, Ioan arată rolul hotărâtor pe care Biserica, prin episcopul ei, l-a avut în dobândirea acestei iertări:

Cetatea a primit un bun renume fiindcă, întâmplându-se o astfel de primejdie, [ea], trecându-i cu vederea pe toți cei de la putere, cei înconjurați de multă bogătie și cei care au mare trecere la împărat, a alergat pentru ajutor la Biserică și la preotul lui Dumnezeu, și cu multă credință s-a agățat pe sine de nădejdea cea de sus⁵³³.

Cetatea a obținut iertarea tocmai pentru că cetățenii ei n-au recurs la conducătorii ei civici tradiționali, ci au alergat la episcopul creștin Flavian. La fel, împăratul a dobândit faima cea bună pentru că ceea ce nu ar fi acordat nimănui altcuiva a acordat omului lui Dumnezeu:

Iar această faptă l-a împodobit și pe împărat mai strălucitor decât [orice] diademă. Mai întâi, fiindcă atunci a devenit limpede că cele pe care [nu le acordă] nimănui altcuiva, pe acestea le acordă preoților; apoi, fiindcă a acordat [această] favoare cu mare iuțegală și a pus capăt mâniei⁵³⁴.

La aceste pasaje, Stephens concluzionează: „Pentru Hrisostom, încrederea cetății în episcopul ei și bunăvoița împăratului de a-l asculta pe Flavian dă la iveală o nouă ordine politică în care creștinismul și episcopii ei joacă un rol central”⁵³⁵. Din punctul nostru de vedere, Ioan exploatează la maxim această situație pentru o revigorare morală a credincioșilor săi. Ceea ce îl interesează pe Ioan în primul rând nu este rolul politic pe care episcopul creștin l-ar putea juca în noua ordine politică, ci sufletele credincioșilor, care trebuie mânduite. Situația critică prin care trec antiohienii constituie un moment favorabil lui Ioan pentru

⁵³³ *Ibidem* 21, 1 (PG 49, 211): Ή πόλις μὲν γὰρ ηὐδοκίμησεν, ὅτι κινδύνου τοιούτου καταλαβόντος, παραδραμούσα πάντας τοὺς ἐν δυναστείαις, τοὺς πλούτον πολὺν περιβεβλημένους, τοὺς μεγάλην παρὰ βασιλεῖ δύναμιν ἔχοντας, ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν Ἱερέα τοῦ Θεοῦ κατέφυγε, καὶ μετὰ πολλῆς τῆς πίστεως τῆς ἄνωθεν ἐαυτὴν ἐξεκρέμασεν ἐλπίδος.

⁵³⁴ *Ibidem* 21, 2 (PG 49, 213): τὸν βασιλέα δὲ τοῦ διαδήματος λαμπρότερον τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἐκόσμησε. Πρῶτον μὲν ὅτι δῆλον ἐγένετο τότε, ὅτι ἄπερ οὐδενὶ ἐτέρῳ, ταῦτα χαριεῖται τοῖς ἱερεῦσιν· ἔπειτα, ὅτι καὶ μετὰ πολλοῦ τοῦ τάχους τὴν χάριν ἔδωκε, καὶ τὴν ὄργὴν ἔλυσεν.

⁵³⁵ J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 61.

a încerca să-i scoată pe cetăteni din nepăsarea religioasă de care mulți erau cuprinși și să-i facă adevărați credincioși practicanți. Sigur că aspectele politice nu trebuie neglijate și se poate deduce o atare concepție ca cea sugerată de Stephens, însă părerea noastră este că intenția primă a predicii lui Ioan nu a fost aceea de a scoate în evidență care este noul rol politic al episcopului în cetate, ci de a arăta că acesta își asumă orice acțiune pentru mântuirea păstoritilor săi.

În continuarea omiliei 21 la statui, Ioan expune pe larg întrevederea care a avut loc între Flavian și Teodosie, arătând care au fost argumentele episcopului pentru a-l determina pe împărat să acorde iertarea antiohienilor. Există o mare similitudine între omilia 3, cea în care Ioan le spusește comunității sale ce va spune Flavian când va ajunge în fața împăratului, și omilia 21, în care Ioan relatează ceea ce Flavian se presupune că i-ar fi spus lui Teodosie. Cercetătorii⁵³⁶ au tras concluzia că, de fapt, darea de seamă a lui Ioan din omilia 21 este inventia lui Ioan, nu spusele lui Flavian. Dacă este așa, atunci presupusul discurs al lui Flavian în fața împăratului ne arată nouă care era concepția lui Ioan, la acea dată, asupra relației dintre episcop și împărat, dintre autoritatea ecclială și cea imperială. Într-o societate creștină, în care împăratul însuși este pios și temător de Dumnezeu, vechile autorități politice, civice, nu au aceeași autoritate ca cea a episcopului creștin care, înarmat cu legile divine, înmoia înima împăratului și îl face să fie iertător și milostiv:

Gândește-te ce lucru mare este să-i auzi pe toți cei de mai târziu [spunând] că, [atunci] când o cetate atât de mare s-a făcut răspunzătoare de pedeapsă și de răzbunare, și când toți tremurau și comandanții și dregătorii și judecătorii se temeau și nu îndrăzneau să scoată un cuvânt în apărarea acelor nefericiți, apropiindu-se un singur bătrân, încredințat cu preoția lui Dumnezeu, l-a făcut pe cel puternic, doar prin înfățișare și printr-o simplă conversație, să se schimbe; și ceea ce

⁵³⁶ Vezi, de exemplu, Frans van de Paverd, *op. cit.*, pp. 149-158, care arată în detaliu similitudinile dintre cele două omilii menționate.

n-a acordat nici unuia dintre supușii săi, aceasta i-a dat unui bătrân, respectând legile lui Dumnezeu⁵³⁷.

Dacă în societatea tradițională, cei ce mergeau în solie la împărat pentru a obține un favor din partea acestuia îi dăruiau aur, argint sau alte daruri scumpe de acest fel, episcopul creștin se înfățișează împăratului însoțit doar de aceste legi divine:

Într-adevăr, alții care vin în solie aduc aur și argint și alte daruri de felul acesta, dar eu am venit în fața majestății tale cu legile cele sfinte, și în loc de orice daruri, îi le ofer pe acestea⁵³⁸.

Dând curs cererii de iertare a episcopului, împăratul ar arăta lumii întregi că el îi cinstește cel mai mult pe preoții lui Dumnezeu, pentru că ei cunosc cel mai bine voia Acestuia:

Într-adevăr, cetatea te-a cinstit și prin aceasta nu puțin, o, împărate, trimițându-mă pe mine pentru această solie, căci au rostit cea mai bună și mai frumoasă judecată despre tine, [și anume că] îi cinstești pe preoții lui Dumnezeu, chiar dacă s-ar întâmpla să fie neînsemnată, mai mult decât pe orice altă dregătorie care se află sub [autoritatea] ta⁵³⁹.

Rolul vechilor conducători civici tradiționali de a mijloca între împărat și cetate este de acum mai bine îndeplinit de episcopi⁵⁴⁰, sub rezerva că împăratul să fie unul pios.

⁵³⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21, 4 (PG 49, 219): Εννόησον γὰρ ἡλίκον ἐστὶ τοὺς μετὰ ταῦτα πάντας ἀκούειν, ὅτι πόλεως οὕτω μεγάλης καὶ ὑπευθύνου κολάσει καὶ τιμωρίᾳ γενομένης, πεφρικότων ἀπάντων, καὶ δεδοικότων στρατηγῶν καὶ ὑπάρχων καὶ δικαστῶν, καὶ οὐδὲ φωνὴν ῥῆξαι τολμώντων ὑπὲρ τῶν ἀθλίων ἐκείνων, εἰς παρελθόν πρεσβύτης τοῦ Θεοῦ τὴν ιερωσύνην ἐγκεχειρισμένος ἀπό τῆς ὁψεως μόνης αὐτῆς, καὶ ψιλῆς τῆς συντυχίας ἐνέτρεψε τὸν κρατοῦντα· καὶ ὃ μηδενὶ τῶν ὑπ' αὐτὸν ἐχαρίσατο, ἐνὶ γέροντι τούτῳ ἔδωκε τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους αἰδεσθείς.

⁵³⁸ *Ibidem* 21, 3 (PG 49, 219): Ἄλλοι μὲν οὖν πρεσβευόμενοι χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ ἔτερα τοιαῦτα δῶρα κομίζουσιν· ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ιερῶν πρὸς τὴν σὴν βασιλείαν ἀφῆγμαι νόμων, καὶ ἀντὶ δώρων ἀπάντων τούτους προτείνω.

⁵³⁹ *Ibidem* 21, 3 (PG 49, 219): Καὶ γὰρ καὶ τούτῳ αὐτῷ οὐ μικρῶς σε, ὁ βασιλεὺς, τετίμηκεν ἡ πόλις, ἐμὲ πρὸς τὴν πρεσβείαν ταύτην ἀποστείλασσα· ψῆφον γὰρ ἀρίστην ἐξήνεγκαν περὶ σοῦ καὶ καλλίστην, ὅτι τῆς ἀρχῆς ἀπάσης τῆς ὑπὸ σὲ κειμένης, τοῦ Θεοῦ τοὺς ιερέας προτιμᾶς, καὶ εὐτελεῖς ὄντες τύχωσιν.

⁵⁴⁰ Cf. P. Brown, *Power and Persuasion*, pp. 118-158.

Această nouă societate creștină, în care Biserica prin reprezentanții săi joacă un rol central, în care împăratul ascultă de episcop, va fi un model și pentru necreștini, va avea valențe misionare:

Să fie rușinați păgânii de acum înainte! Sau mai degrabă, să nu fie rușinați, ci să fie instruiți și, părăsind rătăcirea lor, să se reîntoarcă la puterea creștinismului, învățând de la împărat și de la preot înțelepciunea noastră⁵⁴¹.

Înainte de a da sentința sa privitoare la cetatea Antiohiei, necreștinii (iudei, păgâni, barbari) așteptau toti cu nerăbdare să vadă cum va reacționa împăratul; în cazul unei soluții favorabile, ei aveau să exclame:

O, cât de mare [este] puterea creștinismului! L-a stăpânit și l-a înfrânat pe un om care nu are pe pământ pe nimeni de aceeași cinste [cu el], pe un stăpân care poate să le distrugă și să le nimicească pe toate, și l-a învățat să practice o asemenea înțelepciune, câtă n-ar putea să arate un om obișnuit! Într-adevăr, mare [este] Dumnezeul creștinilor, Care face din oameni îngeri și îi ridică mai presus de orice constrângere a firii⁵⁴²!

Ceea ce trebuie remarcat în întreg evenimentul din Antiohia anului 387, spune Stephens⁵⁴³, este faptul că răscoala a avut drept cauză impunerea unei noi taxe, așadar n-a avut nimic de-a face cu Biserica. Cu toate acestea, episcopul antiohian își asumă rolul de mijlocitor pe lângă împărat, iar Ioan laudă acest lucru. Deși nu e o chestiune ce ține direct de Biserică, episcopul găsește de datoria sa să intervină pentru comunitatea pe care o păstrește, fapt care ilustrează concepția lui Ioan despre noua natură a politicii în secolul al IV-lea. Hrisostom nu trage

⁵⁴¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21, 4 (PG 49, 220): Αἰσχυνέσθωσαν Ἔλληνες λοιπόν· μᾶλλον δὲ μὴ αἰσχυνέσθωσαν, ἀλλὰ παιδεύέσθωσαν, καὶ τὴν οἰκείαν ἀφέντες πλάνην ἐπανίτωσαν ἐπὶ τὴν τοῦ Χριστιανισμοῦ δύναμιν, ἀπὸ τοῦ βασιλέως, ἀπὸ τοῦ ἱερέως μαθόντες τὴν παρ' ἡμῖν φιλοσοφίαν.

⁵⁴² *Ibidem* 21, 3 (PG 49, 217): Βαβαὶ, πόση τοῦ Χριστιανισμοῦ ἡ δύναμις! ἄνθρωπον οὐδένα ἔχοντα ὁμότιμον ἐπὶ τῆς γῆς, κύριον ὅντα ἀπολέσαι πάντα καὶ διαφθεῖραι, κατέσχε καὶ ἔχαλινωσε, καὶ φιλοσοφεῖν ἐπαίδευσε φιλοσοφίαν, ἦν οὐδὲν ἄν διώτης ἄνθρωπος ἐπεδείξατο ὄντως μέγας ὁ τῶν Χριστιανῶν Θεός, ὃς ἐξ ἀνθρώπων ἀγγέλους ποιεῖ καὶ πάσης ἀνάγκης φυσικῆς ἀνωτέρους καθίστησιν.

⁵⁴³ J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 66.

nici o linie de demarcație între lucrurile spirituale și cele politice. După cum se vede din *Omiliile la Statui*, el împletește cu ușurință evenimentele politice și lecțiile spirituale, astfel că se dovedește, folosind cuvintele lui Kelly, „un maestru al artei predicii politice”⁵⁴⁴.

Remarca de mai sus a lui Stephens este adevarată până la un anumit punct. Este justă observația că motivul răscoalei nu a fost unul ecclaziastic, însă miza intervenției episcopului Flavian pe lângă împăratul Teodosie este una spirituală: dacă episcopul obține iertarea, probabilitatea ca antiohienii să-și conformeze viața după preceptele morale creștine este foarte mare, și ce altceva vrea Ioan – în fond, un reprezentant autentic al clerului – dacă nu reforma morală a comunității sale. Să observăm că mijlocind pentru comunitatea antiohiană, Flavian nu are nici o pretenție de ordin politic, civic, nu pretinde sarcini politice sau civice în cetatea pe care o păstrește. Singurul lucru pe care îl cere este iertarea antiohienilor, și aceasta din două motive:

- a) mai întâi, pentru grija și dragostea pe care le poartă față de o comunitate îngrozită, aflată în aşteptarea unei pedepse iminente (este vorba, aşadar, de o atitudine paternală);
- b) apoi, pentru că își dă seama de faptul că această iertare poate juca un rol crucial în schimbarea moravurilor cetățenilor (este vorba, aşadar, de o atitudine pastorală).

Chiar dacă cuvintele puse în gura lui Flavian, cuprinse în *Omilia 21*, aparțin, în realitate lui Ioan – și probabil că paternitatea lor e mai degrabă hrisostomică – aceasta nu schimbă cu nimic fondul problemei. În noua societate imperială creștină, cel puțin în cea răsăriteană și cel puțin în concepția Sf. Ioan Gură de Aur, episcopul sau preotul creștin trebuie să își asume orice misiune, orice acțiune care poate avea valențe misionare sau soteriologice⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Kelly, *op. cit.*, p. 82, apud Stephens, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁴⁵ În *Ad pop. Antioch. hom. 9, 1*, (PG 49, 103) Ioan se adresează comunității antiohiene cu aceste cuvinte: οὐδὲ γὰρ ἔτερός μοι βίος τίς ἐστιν, ἀλλ᾽ ἡ ὑμεῖς καὶ τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ἡ φροντίς („Căci eu nu am o altă viață decât voi și grija pentru mântuirea voastră”).

Revenind la relatările celor doi oratori privitoare la revolta antiohiană, există încă alte două deosebiri fundamentale:

a) potrivit lui Ioan, când Caesarius și Ellebichus au ajuns în Antiohia și au instituit acel tribunal care i-a judecat pe fruntașii cetății și care i-a condamnat la moarte, urmând ca sentința să fie executată fără întârziere, monahii din mănăstiri ce străjuiau Antiohia au venit în cetate și au mijlocit pentru viața acestora, implorând pe judecători să nu ducă la împlinire această sentință înainte de a fi informat împăratul despre ea, în speranța iertării lor⁵⁴⁶. De cealaltă parte, Libanius nu face nicăieri vreo mențiune despre prezența acestor monahi în cetate și despre rolul lor hotărâtor, ci îl desemnează pe Caesarius ca poruncind menținerea în viață a captivilor până când el va merge în Constantinopol pentru a-i aduce la cunoștința împăratului hotărârile tribunalului⁵⁴⁷. Mai mult, Libanius ne spune că Caesarius voia să-l determine pe împărat să ierte cetatea, nu să o pedepsească, pentru că este mai de cinste pentru un împărat să fie milostiv decât răzbunător⁵⁴⁸. Dacă avem în vedere și sarcinile care îi incumbau unui *magister officiorum*⁵⁴⁹, se pare că Caesarius, ducând înapoi la Constantinopol o dare de seamă privind hotărârile tribunalului, suspendând pe această durată executarea pedepsei cu moartea a celor întemniatați, nu își încalcă îndatoririle sale și nu își primejduia prin aceasta poziția, lucru care ar reieși din omilia lui Ioan. De aceea, concluzia de mijloc pentru cele două relatări diferite ale

⁵⁴⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 17, 2 (PG 49, 174-175).

⁵⁴⁷ Libanius, *Oratio* 21, 8: παρακαθισάμενος ἀπτόμενός τε τοῦ καρποῦ καὶ θαρρεῖν ἐν τῷ τούτῳ ποιεῖν παρέχων, ώς οὐδεὶς τῶν ἐν δεσμοῖς στεροῖτο τῆς ψυχῆς, ὁ δὴ καὶ ἡμῖν ἀπέχρη („Așezându-se lângă mine și prințându-mă de braț, m-a liniștit și mi-a făgăduit că va face în aşa fel încât nici unul dintre cei întemniatați să nu își piardă viața, lucru care mi-a fost de ajuns“).

⁵⁴⁸ *Ibidem* 21, 10: εὗφραινε δὲ καὶ τῷ λέγειν πρὸς ἡμᾶς ἢ πρὸς τὸν ἡδικημένον ἔμελλεν ὑπὲρ ἡμῶν. τὰ δὲ ἦν, ὅτι τῷ βασιλεῖ κάλλιον μὴ λαβεῖν ἢ λαβεῖν δίκην („[Caesarius] ne-a dat speranțe bune și prin faptul că ne-a spus și nouă cele pe care urma să le spună celui insultat, și anume că este mai bine pentru un împărat să renunțe la răzbunare“).

⁵⁴⁹ Vezi A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social Economic and Administrative Survey* (Norman, 1964), pp. 368-369.

celor doi autori, Ioan și Libanius, ar fi următoarea⁵⁵⁰: se prea poate ca monahii din munții ce încorjau Antiohia, desciși în cetate, să fi mijlocit și ei pentru cei captivi⁵⁵¹, chiar dacă Libanius nu îi menționează, însă Ioan supralicitează rolul jucat de aceștia, de vreme ce Caesarius avea încă de la început puterea de a suspenda pedeapsa cu moartea până ce îl informa pe împărat de hotărârea luată. Observăm aceeași structură în acest episod care există și în cel care prezintă întâlnirea dintre împărat și episcop: reprezentanții tradiționali ai cetății, elita ei, adică cei din înaltele poziții sociale și plini de avere, sunt acum temători și nu îndrăznesc să mijlocească pentru cetăteni, rol care este preluat de Biserică prin reprezentanții ei, episcop, preot, monahi. Se desprinde aceeași concepție hrisostomică despre cum trebuie să funcționeze politica într-un Imperiu Creștin⁵⁵².

b) în al doilea rând, modalitatea în care iertarea a fost anunțată cetății diferă la cei doi autori: Ioan vorbește mai întâi de graba cu care Teodosie îl trimite pe Flavian înapoi la Antiohia pentru ca acesta să liniștească sufletele înfricoșate ale cetătenilor, apoi vorbește de Flavian care, mânat de aceeași dorință ca antiohienii să afle cât mai repede hotărârea de iertare a împăratului, trimite el însuși un curier care să ajungă înaintea lui, căci bătrânețile îl făceau să călătorească mai încet⁵⁵³. Chiar dacă narativă nu este foarte clară, scopul lui Ioan este limpede: el vrea să scoată în evidență pietatea lui Teodosie, pe de o parte, altruismul și dragostea părintească ale lui Flavian, pe de alta. Dincolo, Libanius îl menționează pe Caesarius ca fiind cel care trimite un curier ca să le ducă antiohienilor iertarea împărătească⁵⁵⁴. Ceea ce este sigur este faptul că nici Flavian, nici Caesarius nu au dus personal hotărârea de iertare, ci că aceasta a fost adusă la cunoștință de un curier.

⁵⁵⁰ Cf. J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁵¹ Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 17, 1-2.

⁵⁵² J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁵³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21, 4 (PG 49, 220).

⁵⁵⁴ Libanius, *Oratio* 21, 23: τίς γάρ μᾶλλον ἀν εἰκότως ἐκαρπώσατο τὰ γράμματα τοῦ μόνου τῶν [τοὺς] ἵππους ἐλαυνόντων μιμησαμένου τὰ Καισαρίου πτερά;

Este interesant de discutat care dintre cele două narațiuni ale revoltei antiohiene a fost preferată de majoritatea cetățenilor contemporani lor, dar nu numai. Un pasaj din *Autobiografia* lui Libanius spune astfel:

Auditoriul nostru nu a fost la fel de mare precum odinioară, format din guvernator și din cei mulți pe care acesta îi aduna din multe neamuri (...) Odinioară auditoriul îmi era [format] din prieteni, acum însă din dușmani⁵⁵⁵.

Potrivit lui Stephens⁵⁵⁶, Libanius a rostit cu siguranță în public doar o singură cuvântare, *Oratio 23*, și aceasta cu puțin timp înainte de sosirea hotărârii de iertare. În tot acest timp, însă, de la izbucnirea revoltei și până la sosirea hotărârii împărătești, Ioan a rostit din amvon douăzeci de omilii, modelând cugetul ascultătorilor aşa cum a vrut el, adică în spirit creștin. Nu este astfel de mirare faptul că Libanius a fost întâmpinat cu ostilitate la rostirea cuvântării sale.

Importanța Omiliilor la Statui pentru subiectul nostru rezidă, crede Stephens⁵⁵⁷, în faptul că ne prezintă o concepție a lui Ioan destul de articulată referitoare la rolul pe care reprezentanții Bisericii Creștine – episcop, preot, monahi – îl joacă în noua structură politică creștină. Lipsa oficialilor politici tradiționali pe tot parcursul acestui eveniment, de la izbucnirea lui și până la fericitul deznodământ, arată că vechea structură politică a făcut locul alteia, una în care principiile creștine și legea divină joacă rolul central. Absența lui Caesarius și a rolului său în rezolvarea fericită a crizei, în *Omiliile la Statui*, dovedește faptul că Ioan vrea să impună acest nou model politic pe care îl are în minte, conform căruia Biserica, prin reprezentanții ei, sunt în centru. La fel, Libanius a omis cu totul din cuvântările sale rolul pe care Flavian l-a jucat în

⁵⁵⁵ Libanius, *Autobiographie*, sec. 254 (ed. citată, vol. I, pag. 192): θέατρα δὲ ἡμῖν, οὐχ οὖα πρότερον, ἄρχων τε καὶ οὓς τότε συνῆγε πολλοὺς ἀπὸ πολλῶν τῶν ἐθνῶν. τὸ δὲ αἴτιον, ἐν μὲν τῷ δουλείαν ἐνεώρων, τὸ δὲ εἶχεν ἐλευθερίαν, καὶ τὸ μὲν φίλους, τὸ δὲ καὶ οὐ φίλους, ζημίαν τῷ λέγοντι.

⁵⁵⁶ J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁵⁷ Cf. J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 77.

obținerea iertării. Cei doi oratori, aşadar, au oferit modele alternative de ordine politică, Libanius promovând modelul tradițional, păgân, câtă vreme Ioan impunea noul model creștin, în care figura centrală era episcopul.

Scopul Omiliilor la Statui, continuă Stephens⁵⁵⁸ nu a fost numai acela de a-i converti pe necreștini, arătându-le puterea creștinismului, ci unul mult mai mare, și anume acela de a arăta cum trebuie să funcționeze politica într-un Imperiu Creștin și cum această politică trebuie să se conformeze ordinii universale creștine, în care orice eveniment și orice lucru se întâmplă cu un scop și are o cauză. Revolta din Antiohia a avut drept cauză indiferența cetățenilor față de datorile creștine, iar scopul pentru care Dumnezeu a îngăduit această nenorocire a fost acela de a-i trezi pe cetățeni din această nepăsare⁵⁵⁹. Împăratul devine în acest caz instrumentul prin care Dumnezeu pedepsește omul din cauza indiferenței sale religioase. Vorbind despre rolul preoților și al magistratilor, Ioan spune:

Căci frica de aceia nu ne îngăduie să fim molești de nepăsare, iar mângâierea acesteia nu ne îngăduie să cădem din pricina deznădejdi. Și prin amândouă, Dumnezeu se îngrijește de mântuirea noastră. Căci El i-a înarmat și pe magistrați, ca să îi însăşimânte pe cei care se poartă necuviincios, și [tot] El i-a hotărât și pe preoți, ca să-i mângâie pe cei întristați⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ J.L. Stephens, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁵⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 2, 4 (PG 49, 58): „Pe acestea le-am prezis, acestea s-au [și] întâmplat acum, și suportăm pedepsele acelei nepăsări. Ai nesocotit că Dumnezeu este batjocorit; ei bine, [El] a îngăduit ca împăratul să fie batjocorit și ca o primejdie dintre cele mai mari să atârne asupra tuturor, pentru ca, prin această frică, să ne pedepsească pentru acea nepăsare”.

⁵⁶⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 6, 1 (PG 49, 81): Εκείνων μὲν γὰρ ὁ φόβος οὐκ ἀφίησιν ὑπὸ τῆς ῥᾳθυμίας ἐκλύεσθαι· ταύτης δὲ ἡ παράκλησις οὐκ ἀφίησιν ὑπὸ τῆς ἀθυμίας καταπίπτειν· καὶ δι’ ἀμφοτέρων ὁ Θεὸς τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν οἰκονομεῖ. Καὶ γὰρ τοὺς ἄρχοντας αὐτὸς ὥπλισεν, ἵνα φοβῶσι τοὺς ἀσελγαίνοντας· καὶ τοὺς ἱερέας αὐτὸς ἐχειροτόνησεν, ἵνα παρακαλῶσι τοὺς ὁδυνωμένους.

Atât autoritatea seculară, cât și cea bisericească lucrează, conform lui Ioan, în slujba lui Dumnezeu, pentru a face din cetăteni creștini buni. Din această pricină, orice eveniment politic poate fi înțeles și poate căpăta un sens religios, spiritual, ceea ce Ioan și face.

În cazul *Omiliilor la Statui*, revolta nu a avut aparent nimic de-a face cu religia⁵⁶¹, și totuși Flavian a socotit de datoria lui să meargă în solie și să ceară de la împărat iertarea cetătenilor, în același timp păstorii săi⁵⁶². Cu alte cuvinte, episcopul creștin a intrat în zona de autoritate a împăratului; acesta din urmă avea, cu siguranță, puterea și autoritatea să-i pedepsească pe cetătenii Antiohiei ca pe unii care săvârșiseră un act de lezmajestate. Încă de la plecarea lui Flavian la Constantinopol, Ioan și-a exprimat încrederea că episcopul lor va dobândi iertarea, și aceasta pentru că avea cunoașterea legii divine. Pe de altă parte, împăratul era Teodosie cel Mare, cel pentru care această lege divină și observarea ei aveau o foarte mare importanță. Astfel, deși Flavian intra în sfera de autoritate a împăratului, plasând solia într-un context creștin, Ioan a putut, și chiar a pretins că episcopul avea autoritate spirituală asupra împăratului creștin. El a arătat în fapt ceea ce exprimase cu câțiva ani înainte, în *Comparație între împărat și monah*, și anume ascendentul pe care îl are autoritatea ecclaziastică asupra puterii imperiale. Dacă *Omiliile la Statui* prezintă un deznodământ fericit al întâlnirii celor două autorități, și aceasta pentru că puterea imperială a știut să se plece în fața autorității ecclaziastice nu pentru alte motive decât pentru „slava lui Dumnezeu” (parafrazând cuvintele lui Ioan), un alt tratat de tinerețe al Sfântului, *Despre Sfântul Babylas contra lui Iulian și a neamurilor* arată ce se întâmplă când puterea imperială este ostilă autoritatii ecclaziastice, în ultimă instanță, legii divine și, prin aceasta, lui

⁵⁶¹ Dar miza obținerii iertării era în primul rând spirituală, atât pentru cetătenii Antiohiei, pentru care iertarea împăratului putea să le trezească râvna pentru lucrurile spirituale, cât și pentru împărat, și aceasta prin raportare la legea divină, care poruncește iertarea celui ce ți-a greșit pentru a fi și tu iertat în ziua judecății, răsplătirea răului cu bine, într-un cuvânt, a face ceva în lumea aceasta care să aibă consecințe benefice eshatologice.

⁵⁶² J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 82.

Dumnezeu Însuși. Să analizăm în continuare cele două tratate, luându-le în ordine inversă.

III.4. O întoarcere la începuturi: concepția de tinerețe a lui Ioan, impregnată de viața monastică

Așa cum am văzut în capitolul dedicat biografiei lui Ioan, acesta a viețuit șase ani, între 372-378, ca anahoret în munții ce încunjurau Antiohia. Atât momentul plecării lui Ioan în pustie, cât și cel al reîntoarcerii sale, sunt determinate de puterea imperială, dacă acceptăm ipoteza potrivit căreia el a plecat odată cu plecarea lui Meletie în exil și s-a întors odată cu reîntoarcerea acestuia. Dacă mai luăm în considerare și faptul că, până la revenirea sa din munții Antiohiei, Ioan a trăit în timpul unor împărați care au încercat fie să impună arianismul (Constantius al II-lea și Valens), fie să reînvie păgânismul (Iulian Apostatul), ne putem imagina că operele sale de tinerețe în care face referire la puterea imperială și la relația acesteia cu autoritatea eccluzastică, fiind adânc impregnate de experiența monastică, nu vor conține idei pozitive sau valorizări benefice la adresa statului. Ne vom opri la două dintre acestea, și anume: *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles*⁵⁶³ și *Comparatio regis et monachi*⁵⁶⁴.

III.4.1. *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles*

În primul tratat, Sf. Ioan se îndoiește de necesitatea sau de folosul pe care Biserică l-ar avea din conlucrarea acesteia cu autoritatea imperială și subliniază cu fermitate superioritatea autoritatii eccluzastice față de cea politică. Pentru Ioan, stăpânirea imperială creștină este, de fapt, o dezvoltare negativă față de perioada persecuțiilor în ceea ce privește ținuta morală a credincioșilor, de vreme ce acum au acces în sânul Bisericii mulți oameni cu un caracter reprobabil. Făcând o

⁵⁶³ PG 50, 533-572. Vom urma, în acest caz, numerotarea făcută în *Thesaurus Linguae Graecae* (presc. TLG).

⁵⁶⁴ PG 47, 387-392.

comparație între religia păgână și creștinism, Ioan afirmă că cea dintâi a fost și este puternică doar atunci când se bucură de sprijinul imperial. Dimpotrivă, „când un creștin ajunge pe tronul imperial (...) cele ale creștinilor lâncezesc. Pe de altă parte, când stăpânește un necredincios, care ne persecută în toate felurile și ne supune la felurite rele, atunci cele ale creștinilor cresc în renume și devin mai strălucitoare”⁵⁶⁵. Pentru religia creștină, care își găsește sprijinul, forța și creșterea nu în susținerea imperială, ci în persoana Cuvântului lui Dumnezeu devenit Om, Iisus Hristos, ajutorul venit din partea statului pare a se dovedi mai eficient în vremuri de prigoană decât în vremuri de pace. Atitudinea lui Ioan față de sprijinul imperial acordat Bisericii pare surprinzătoare: el crede că Bisericii i-ar fi mai bine fără acest sprijin, că membrii Bisericii sunt cu adevărat urmași ai lui Hristos și creștini autentici atunci când se găsesc persecuți de către Stat⁵⁶⁶.

Se evidențiază în aceste cuvinte apartenența lui Ioan la tradiția și la școala antiohiană, care învăță că suferința și persecuția le-a oferit creștinilor o ocazie de a-L imita pe Hristos și i-a ajutat să își folosească

⁵⁶⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 42, 2: „Οταν μὲν γάρ τις ὄμολογῶν ἡμῖν ... ἐπὶ τὸν βασιλικὸν ἀναβῆθη θρόνον ῥαθυμότερα γίνεται τὰ Χριστιανῶν, ὅταν δέ τις κρατήσῃ δυσσεβῆς καὶ πάντοθεν ἡμᾶς ἐλαύνων καὶ μυρίοις περιβάλλων κακοῖς τότε εὐδοκιμεῖ καὶ λαμπρότερα γίνεται τὰ καθ' ἡμᾶς. Vezi, de asemenea, idem, *In epist. II ad Cor. hom.* 26, 4 (PG 61, 580) sau *De capto Eutropio* (PG 52, 397): Τοιούτον ἔχει μέγεθος ἡ Ἐκκλησία· πολεμουμένη νικᾷ· ἐπιβουλευομένη περιγίνεται· ὑβριζομένη, λαμπροτέρα καθίσταται· δέχεται τραύματα, καὶ οὐ καταπίπτει ὑπὸ τῶν ἐλκῶν· κλυδωνίζεται, ἀλλ᾽ οὐ καταποντίζεται· χειμάζεται, ἀλλὰ ναυάγιον οὐχ ὑπομένει· παλαίσται, ἀλλ᾽ οὐχ ἡττάται· πυκτεύει, ἀλλ᾽ οὐ νικάται („Aici stă măreția Bisericii! Când i se face război, ea învinge; când se uneltește împotriva ei, ea biruie; când este ocărâtă, ea ajunge mai frumoasă. Primește lovitură, dar nu cade din pricina rănilor; este cuprinsă de valuri, dar nu se scufundă; este bântuită de furtună, dar nu îndură naufragiu; luptă, dar nu-i biruită; se bate, dar nu-i învinsă“).

⁵⁶⁶ În *In epist. ad Ephes. hom.* 6, 4 (PG 62, 48), Sf. Ioan se exprimă astfel despre situația Bisericii aflată acum sub patronajul puterii imperiale: φθόροι δὲ καὶ μυρίων γέμοντες κακῶν εἰσεπήδησαν εἰς τὰς Ἐκκλησίας ὀνηταὶ γεγόνασιν αἱ ἀρχαί. Μυρία ἐντεῦθεν τίκτεται κακά, καὶ οὐδεὶς ὁ διορθούμενος, οὐδεὶς ὁ ἐπιτιμῶν· ἀλλ᾽ ὁδὸν τινα καὶ ἀκολουθίαν ἔλαβεν ἡ ἀταξία („Plăgi, mișunând împreună cu belele de nespus, au venit asupra bisericilor. Posturile cheie au devenit vandabile, de aceea apar nenumărate rele, și nu există nimeni care să redreseze sau care să le înlăture pe acestea. Într-adevăr, dezordinea și-a asumat un fel de metodă și de ordine proprii“).

bine voința lor liberă⁵⁶⁷. Apariția împăraților creștini i-a privat, astfel, pe creștini de unul dintre mijloacele esențiale de a atinge perfecțiunea iar, pe de altă parte, a introdus păcatele în sânul Bisericii. Asta nu înseamnă că Ioan condamnă imperiul devenit acum creștin și pe reprezentanții lui, valorizându-i ca unelte ale diavolului. El respinge această idee și deplângе faptul că mulți oameni contemporani lui spun că Dumnezeu nu se mai îngrijește de ordinea vizibilă a lucrurilor, pe care a lăsat-o în seama demonilor⁵⁶⁸.

Sfântul Babylas, episcop al Antiochiei în secolul al III-lea, îi oferă prilejul potrivit pentru a-și demonstra ideile sale, de vreme ce acesta a trăit pe vremea unui împărat ostil creștinismului, al cărui nume Ioan nu ni-l indică. Tratatul *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles*⁵⁶⁹ poate fi împărțit în trei părți:

- a) capitolele 1-22, în care este dezvoltată ideea superiorității creștinismului față de păgânism;
- b) capitolele 22-66, care relatează martiriul lui Babylas;
- c) capitolele 66-127, în care nu se arată care a fost soarta moaștelor lui Babylas în timpul împăratului Iulian Apostatul. Nenorocirile care s-au abătut asupra acestui împărat sunt, în viziunea lui Ioan, o pedeapsă pentru înlăturarea moaștelor lui Babylas din templul lui Apollo de la Daphne.

Scopul acestui tratat este, aşa cum afirmă Ioan însuși, acela de a scoate în evidență puterea sfintilor creștini atât în această viață, cât și după moarte⁵⁷⁰. Dar dincolo de acest scop manifest, putem să

⁵⁶⁷ Vezi Wallace-Hadrill, *op. cit.*, pp. 155-157.

⁵⁶⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Cor. hom. 2, 7* (PG 61, 402): Οὐ προνοεῖ Θεὸς τῶν ὄρωμένων, ἀλλὰ δαίμοσιν ἀφῆκε τὰ καθ' ὑμᾶς.

⁵⁶⁹ Nu se știe cu exactitate data compunerii acestui tratat. Se știe că la anul 380 s-a început în Antiochia construirea unui nou altar pentru moaștele lui Babylas. Faptul că Ioan nu face nici cea mai mică mențiune despre acest lucru constituie un argument destul de solid pentru a stabili data acestui tratat undeva prin 378-379 (vezi J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 29).

⁵⁷⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 127, 1: Τοσαύτη ἡ τῶν ἀγίων ἴσχυς, οὕτως ἀμαχος καὶ φοβερὰ καὶ βασιλεῦσι καὶ δαίμοσι καὶ αὐτῷ τῷ τῶν δαιμόνων ἀρχηγῷ („Atât de mare este puterea sfintilor, încât este invincibilă și înfricoșătoare atât pentru împărați, cât și pentru demoni și chiar pentru conducătorul demonilor“).

descoperim în acest tratat și un altul, subsidiar dar nu mai puțin important, și anume acela de a arăta care este soarta Bisericii Creștine atunci când este confruntată cu un împărat ostil ei. Ioan crede cu tărie că, în astfel de situații, Biserica va ieși întotdeauna învingătoare.

Începând de pe vremea Apostolilor și până în timpul său, Biserica creștină a crescut și s-a răspândit pretutindeni, în ciuda (sau tocmai datorită?) persecuțiilor la care a fost supusă. Acest lucru nu poate însemna altceva decât că această religie este cea adevărată și că adeptii ei sunt cei care se încuină adevăratului Dumnezeu. Creștinii s-au folosit de persecuții ca de un mijloc foarte eficient de convertire, prin aceea că au rămas neclintiți în credința lor, în ciuda amenințărilor permanente cu moartea. Adevărul nu poate fi împiedicat, chiar prin persecuții, să strălucească peste tot, astfel că încercările împăraților pagâni de a distrugе creștinismul au fost încă de la început sortite eșecului, pentru că nu s-au putut împotrivi voii lui Dumnezeu.

În mod logic, după cum creștinismul nu a putut fi distrus de împărații pagâni, tot astfel nici paganismul nu a putut fi salvat de aceștia de la distrugere. De vreme ce creștinismul este credința cea adevărată, paganismul nu poate fi decât o minciună; aidoma unui trup bolnav de moarte, soarta paganismului nu putea fi alta decât dispariția lui, odată ce credința cea adevărată a început să fie propovăduită. Iată de ce, spune Ioan, încercarea lui Iulian Apostatul de a restabili paganismul nu a avut sorti de izbândă.

Comparația pe care Ioan o face între creștinism și paganism îl duce la concluzia că sprijinul imperial nu are nimic de-a face cu succesul Bisericii în lume⁵⁷¹, că acest succes Biserica îl datorează lui Dumnezeu și adevărului măntuitor al mesajului ei. Că este așa, o dovedesc mai ales perioadele de persecuție în care, în ciuda opozitiei fățișe a împăratului, Biserica a continuat să crească și să se răspândească pretutindeni. Acest

⁵⁷¹ Și atunci, este clar că, odată Biserica devenită imperială, Ioan nu vrea decât să păstreze calitatea morală a credincioșilor pe care aceștia au avut-o pe vremea persecuțiilor. Aceasta este scopul prim al tuturor acțiunilor lui Ioan.

triумf al Bisericii, independent de sprijinul imperial, are consecințe și asupra relației dintre reprezentanții Bisericii și puterea imperială. De vreme ce Biserica este independentă, și autoritatea episcopală este independentă de cea a împăratului. Episcopii sunt reprezentanți ai lui Dumnezeu, cei care împlinesc planul lui Dumnezeu în legătură cu Biserica sa, astfel că ei acționează în consecință, în conformitate cu voia lui Dumnezeu și nu în conformitate cu interesele lumești.

Ioan ilustrează concret aceste idei cu istoria lui Babylas. Pe vremea când acesta era episcop în Antiohia, un împărat al căruia nume nu este specificat a ucis copilul unui alt împărat, care îi fusese dat drept garanție pentru un tratat de pace. Mai târziu, când împăratul a încercat să intre în Biserică, a fost oprit de Babylas, tocmai datorită acestei crime. Înfuriat de îndrăzneala episcopului, împăratul a pus să fie arestat și, în cele din urmă, executat.

Ceea ce ne interesează pe noi din acest tratat, dincolo de inadverențele biografice⁵⁷², este tocmai acest conflict între un episcop și un împărat, modul în care episcopul s-a raportat la puterea imperială, și pe care Ioan îl consideră ca exemplar pentru ceilalți episcopi. Autorul nostru nu este preocupat de acuratețea istorică în aceeași măsură în care este interesat de atitudinea episcopului față de împăratul nenumit. Neîngăduindu-i acestuia să intre în Biserică, Babylas

a confirmat în faptă cuvântul Mântuitorului, Care spune că doar acela este sclav care săvârșește păcatul, chiar dacă ar avea nenumărate coroane pe cap și ar conduce peste toate popoarele pământului; în timp ce acela care nu se știe vinovat de nici un lucru rău, chiar dacă ar fi numărat în rândul supușilor, este mai împărat decât toți împărații.

⁵⁷² Spre exemplu, istorisirea lui Ioan despre martiriul lui Babylas diferă de cea a lui Eusebiu de Cezarea, cuprinsă în *Istoria bisericească* 6, 29-39. Acesta din urmă disjunge între împăratul care nu a fost lăsat să intre în Biserică de Babylas, și care este Filip Arabul (244-249), împărat creștin, pios și cu frică de Dumnezeu, și împăratul care l-a ucis pe Babylas, și care este Decius (249-251), împins la a-i persecuta pe creștini tocmai din pricina urii sale față de Filip (vezi J.L. Stephens, *op.cit.*, p. 35).

Astfel, cel condus a dat ordine celui care conduce și supusul l-a judecat pe cel care stăpânește peste toate și a adus condamnarea asupra lui⁵⁷³.

Splendoarea exterioară a suitei imperiale ce se apropiă de Biserica în care se află Babylas contrastează vădit cu modestia înfățișării episcopului creștin, și totuși, deși mulți ar fi fost intimidați de această etalare de putere, Babylas îi refuză cu multă îndrăzneală intrarea împăratului în Biserică⁵⁷⁴, și aceasta pentru că a nesocotit legile lui Dumnezeu. Atitudinea lui Babylas este una exemplară, el stabilind pentru viitorii episcopi „anumite reguli și principii/ canoane care să servească ca linii directoare pentru comportamentul nostru în situații similare viitoare”⁵⁷⁵. Un astfel de comportament are valențe misionare: îi reduce la tacere pe necredincioși, iar pe cei credincioși îi face și mai credincioși; pe de altă parte, dovedește faptul că și împăratul, la fel ca toți ceilalți oameni, în ciuda splendorii și măreției statutului său pământesc, este pasibil de aceeași pedeapsă atunci când încalcă legea divină⁵⁷⁶. Prin atitudinea sa, Babylas

i-a încurajat pe viitorii episcopi și i-a intimidat pe viitorii împărați, arătând că cel care a fost ales pentru preoție este un administrator al

⁵⁷³ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 31, 1: Καὶ ταῦτα ἔπραττεν ἔργῳ τὸν τοῦ Σωτῆρος λόγον βεβαιῶν ὅτι μόνος "δούλος ἐστιν ὁ τὴν ἀμαρτίαν ποιῶν," καν μυρίους ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχῃ στεφάνους, καν ἀπάντων δοκῇ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀνθρώπων κρατεῖν, ὁ δὲ οὐδὲν ἔαυτῷ συνειδὼς πονηρὸν καν ἐν τῇ τῶν ὑπηκόων καταλέγηται τάξει πάντων ἐστὶ βασιλέων βασιλικότερος. Αὐτίκα γοῦν τὸν ἄρχοντα διέταττεν ὁ ἀρχόμενος καὶ τῷ κρατοῦντι πάντων ἔκρινεν ὁ ὑπήκοος καὶ τὴν καταδικάζουσαν αὐτὸν ψῆφον ἔφερε.

⁵⁷⁴ Pentru sensurile termenului *parrhesia* vezi articolele lui G.J.M. Bartelink, „Parrhesia dans les œuvres de Jean Chrysostome”, *SP* 16, pp. 441-448.

⁵⁷⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 39, 10: Καθάπερ γάρ τινας ὄρους καὶ κανόνας ἡμῖν τίθησιν ἵν' ἔξ ἐκείνων τὰ μέτρα καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὴν ἀναλογίαν λαμβάνωμεν, οὕτω τὸν δεῖλαιον ἐκείνον ἀπὸ τῶν ἱερῶν περιβόλων ἀπόσατο.

⁵⁷⁶ *Ibidem* 50, 2: Τοὺς μὲν οὖν ἀπίστους οὕτω συνέστειλεν ὁ μακάριος τοὺς δὲ πιστοὺς εὐλαβεστέρους κατέστησεν οὐκ ἰδιώτας μόνον ἀλλὰ καὶ στρατιώτας καὶ στρατηγοὺς καὶ ὑπάρχοντας δείξας ὅτι ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πάντων ἔσχατος παρὰ Χριστιανοῖς ὀνόματα μόνον ἐστὶ καὶ τῶν ἐλαχίστων ὁ τὸ διάδημα ἔχων οὐδὲν ἔσται σεμνότερος ὅταν κολάζεσθαι καὶ ἐπιτιμᾶσθαι δέη.

pământului și al lucrurilor care se săvârșesc aici cu o autoritate mai mare decât cel care poartă mantia de purpură⁵⁷⁷.

Înainte de moartea sa, Babylas a poruncit ca trupul lui să fie înmormântat împreună cu lanțurile cu care a fost legat, ca să fie un semn pentru toți episcopii ce o să vină că ei „trebuie să îndure lanțuri și moarte și orice fel de suferință de bună voie și cu multă plăcere, încât să nu trădeze și să nu necinstească câtuși de puțin libertatea cu care au fost încrințați”⁵⁷⁸.

Ideea de bază care se desprinde din acest tratat este aceea că episcopii au atât obligația, cât și autoritatea de a se opune oricărui om din Imperiu, chiar și împăratului, atunci când sunt încălcate „legile divine”. Dacă o astfel de confruntare nu are ca rezultat îndreptarea celui muștrat, ci dimpotrivă, răzbunarea lui pentru îndrăzneala episcopului, acest lucru nu trebuie să-l intimideze pe episcop. Chiar amenințat cu moartea, episcopul nu trebuie să facă nici un compromis care ar duce la știrbirea autorității episcopale și la înjosirea Bisericii și a Capului ei, Iisus Hristos. Respectarea legilor divine este un imperativ pentru toți oamenii, iar încălcarea lor trebuie semnalată și amendată de episcop ca atare, indiferent ce rang deține persoana care face acest lucru.

Partea ultimă a tratatului descrie nenorocirile care s-au abătut atât asupra lui Iulian, cât și asupra templului lui Apollo de la Daphne, ca urmare a hotărârii Apostatului de a înlătura moaștele lui Babylas din templu. După cum ne informează Ioan, Daphne era un loc plin de dezmată înainte ca împăratul Gallus, fratele lui Iulian Apostatul, să

⁵⁷⁷ Ibidem 51, 1: τῶν γὰρ μετὰ ταῦτα ἰεράσθαι καὶ βασιλεύειν μελλόντων τὰ φρονήματα τῶν μὲν κατέστειλε τῶν δὲ ἐπῆρεν ἀποφῆνας ὅτι τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν τῇ γῇ πραττομένων κυριώτερος ἐπίτροπος ὁ τὴν ἱερωσύνην λαχών τοῦ τὴν ἀλουργίδα ἔχοντός ἐστι καὶ χρὴ ἔξουσίας ταύτης τὸ μέγεθος μὴ ἐλαττοῦν ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ἔξιστασθαι πρότερον ἢ τῆς αὐθεντίας ἢν ὁ Θεὸς ἄνωθεν ταύτη συνεκλήρωσε τῇ ἀρχῇ.

⁵⁷⁸ Ibidem 63, 5: Καὶ κείνται νῦν μετὰ τῆς τέφρας αἱ πέδαι πᾶσι παραινοῦσαι τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶσι κἄν δεθῆναι δέῃ, κἄν σφαγῆναι, κἄν ὅτιοῦν παθεῖν πάντα προθύμως καὶ μετὰ πολλῆς ὑπομένειν τῆς ἡδονῆς ὥστε τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν ἐλευθερίας μηδὲ τὸ τυχὸν προδοῦναι καὶ καταισχῦναι μέρος.

aducă moaștele Sf. Babylas. Odată ajunse aici, moaștele au început să facă minuni: dezmațul a încetat, iar oracolul lui Apollo a devenit mai mut decât pietrele. Însă după ce Iulian a ajuns pe tronul imperial, acesta, în încercarea de a restaura păgânismul, a înlăturat moaștele lui Babylas de la Daphne și le-a dus în Antiohia. Imediat după această fărădelege, templul a fost cuprins de un incendiu și a ars parțial. Dacă Iulian nu a fost pedepsit de îndată, aceasta s-a datorat iubirii de oameni a lui Dumnezeu Care, incendiind templul, l-a avertizat pe Iulian de păcatul său și, în același timp, i-a dat timp de pocăință. Iulian nu a înțeles sau nu a vrut să înțeleagă acest avertisment și a continuat să lupte împotriva Bisericii creștine, de aceea, în final, Dumnezeu l-a pedepsit, îngăduind să fie înfrânt în campania din Persia. Moaștele lui Babylas au continuat să facă minuni, dovedind astfel cât de mare este puterea sfintilor, chiar și după moarte.

Două aspecte fundamentale ale gândirii lui Ioan se desprind din acest tratat: cel privitor la relația dintre creștinism și Imperiul Roman și cel privitor la datoria unui episcop creștin. Ioan afirmă cu toată convingerea că Biserica creștină nu a avut și nu are nevoie de sprijinul imperial pentru a crește și a se răspândi în lume; ea poate să iasă biruitoare fără ajutorul puterii lumești, ba mai mult, chiar și dacă aceasta o persecută. Cu alte cuvinte, destinul Bisericii și cel al Imperiului Roman nu sunt dependente unul de celălalt; indiferent de soarta celui din urmă, mesajul creștin se va răspândi tot mai mult.

Cât privește datoria unui episcop creștin, el trebuie să apere cu orice preț legile divine și să sanctioneze orice încălcare a acestora, indiferent de poziția socială a celui care săvârșește nelegiuirea. Concepția lui Ioan este aceea că, chiar dacă împăratul nu este dispus să asculte sfatul episcopului, chiar dacă se împotrivește pe față acestuia și îl pedepsește pentru îndrăzneala de a-l fi mustrat, episcopul trebuie să acționeze întotdeauna în conformitate cu legea divină, să nu facă nici un

compromis de dragul vreunor bunuri materiale, să pună mai presus de orice respectul pentru legea divină⁵⁷⁹.

Autoritatea episcopală este superioară puterii imperiale, și aceasta deoarece episcopul este păzitorul legii divine. În *Despre preoție*, Ioan va fundamenta această superioritate a episcopului față de împărat pe superioritatea sufletului față de trup, ca și pe cea a raiului față de pământ:

Cei care conduc pe pământ au puterea să lege, însă doar trupurile; însă această legătură a preoției pune stăpânire pe suflet și ajunge în ceruri, și toate cele pe care preoții le săvârșesc pe pământ, Dumnezeu le ratifică în cer și Stăpânul confirmă hotărârea slujitorilor⁵⁸⁰.

Sau:

Apoi, dacă un împărat ar acorda această cinstă unuia dintre supușii săi, încât acesta să [poată] să arunce în închisoare pe oricine vrea și să-l elibereze din nou, un astfel de om este demn de invidiat și respectat de toți oamenii. Însă cel care a primit de la Dumnezeu o putere cu atât mai mare cu cât cerul este mai de cinstă decât pământul și sufletele mai de preț ca trupurile...⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ În *Ad pop. Antioch. hom.* 9, 1, (PG 49, 103), Ioan spune: „Căci eu nu am o altă viață decât voi și grija pentru mântuirea voastră”.

⁵⁸⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sacerdotio* 3, 5 (PG 48, 643): "Ἐχουσι μὲν γὰρ καὶ οἱ κρατοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς τὴν τοῦ δεσμεῖν ἔξουσίαν, ἀλλὰ σωμάτων μόνων· οὗτος δέ ὁ δεσμός αὐτῆς ἄπτεται τῆς ψυχῆς καὶ διαβαίνει τοὺς οὐρανούς καὶ ἄπερ ἀν ἐργάσωνται κάτω οἱ ἱερεῖς, ταῦτα ὁ Θεός ἀνώ κυροῖ καὶ τὴν τῶν δούλων γνώμην ὁ δεσπότης βεβαιοῖ.

⁵⁸¹ *Ibidem* 3, 5 (PG 48, 643): Εἶτα ἀν μὲν βασιλεύς τινι τῶν ὑπ' αὐτὸν ὅντων ταύτης μεταδῷ τῆς τιμῆς ὡστε ἐμβάλλειν εἰς δεσμωτήριον οὓς ἀν ἐθέλῃ καὶ ἀφιέναι πάλιν, ζηλωτὸς καὶ περιβλεπτος παρὰ πᾶσιν οὗτος· ὁ δὲ παρὰ Θεοῦ τοσούτῳ μείζονα ἔξουσίαν λαβών ὅσφ γῆς τιμιώτερος ὁ οὐρανὸς καὶ σωμάτων ψυχαί...

Prin urmare, responsabilitatea preoțească față de sufletele oamenilor stă la baza superiorității autoritatii ecclaziastice față de puterea imperială. Este vorba despre o superioritate a episcopului față de împărat în ceea ce privește problemele spirituale, cele care determină soarta post-mortem a sufletului. Însă de vreme ce episcopul este depozitarul, cunoșcătorul și administratorul legii divine, el este cel care știe până unde se întinde autoritatea lui, când și unde să intervină. Nu împăratul este cel care determină sfera autoritatii episcopului, ci episcopul însuși.

Cuvintele lui Ioan cu care acesta încheie tratatul despre Sf. Babylas sunt conclusive și ilustrative pentru ceea ce, în viziunea lui, reprezintă un episcop creștin: Babylas

a apărat legile încălcate ale lui Dumnezeu, a cerut pedeapsa potrivită pentru cel care a murit, a arătat diferența dintre preoție și împărație ... i-a învățat pe împărați să nu-și extindă autoritatea dincolo de măsura dată lor de Dumnezeu, și le-a arătat preoților cum trebuie să-și exercite funcția⁵⁸².

III.4.2. *Comparatio regis et monachi*

Cel de-al doilea tratat analizat aici, *Comparatio potentiae, divitiarum et excellentiae regis cum monacho in verissima et christiana philosophia vivente* sau, pe scurt, *Comparatio regis et monachi*⁵⁸³, ne oferă o privire comparativă între monah și împărat, cu intenția sădătă de a arăta superioritatea celui dintâi față de cel de-al doilea. Acest tratat a fost scris înainte sau în timpul când Ioan viețuia retras în munții ce înconjurau Antiohia⁵⁸⁴.

⁵⁸² Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto Babyla* 127, 4: ἡμινε τοῖς τοῦ Θεοῦ νόμοις ὑβριζομένοις, ἔλαβεν ὑπὲρ τοῦ τετελευτηκότος δίκην ἦν ἔδει, ἔδειξεν ὅσον ἱερωσύνης καὶ βασιλείας τὸ μέσον, (...) ἐπαίδευσε τοὺς βασιλεῖς μὴ πέρα τοῦ δοθέντος αὐτοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ μέτρου τὴν ἔξουσίαν προάγειν, ἔδειξε τοῖς ἱερωμένοις πᾶσι ταύτης προίστασθαι τῆς ἀρχῆς δεῖ.

⁵⁸³ David G. Hunter („Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom”, în *JTS* 39 (1988), pp. 525-531) a arătat că Ioan a împrumutat din Libanius pentru această lucrare.

⁵⁸⁴ Kelly (*op. cit.*, pp. 20-22) o datează între anii 368-371.

Tratatul conține o lungă serie de comparații între cei doi, pentru ca superioritatea monahului să iasă în evidență cu și mai mare claritate.

Sf. Ioan plasează stăpânirea lumească, al cărei reprezentant este împăratul, în rândul lucrurilor care *par* a fi bune, pe când stăpânirea pe care o exercită un monah, ca și întreaga sa viață, se plasează în rândul lucrurilor bune *prin natura lor*. Cu toate acestea, oamenii aleargă după ceea ce *pare* bun și ignoră cu totul ceea ce este *cu adevărat* bun⁵⁸⁵. De aceea, Sf. Ioan își propune să pună în comparație aceste două și să arate adevărata valoare a amândurora, pentru ca oamenii să nu mai fie înșelați de aparențe.

Comparațiile pe care Sf. Ioan le face între cele două categorii de oameni, împărații și monahii, scot la iveală poziția privilegiată pe care monahul o are în vederea soartei lui postume și, în același timp, pericolul la care poziția înaltă a regelui îl expune pe acesta în permanență:

a) împăratul stăpânește peste popoare, orașe și țări, el dă porunci generalilor, guvernatorilor, oștirilor, senatorilor. Stând deasupra tuturor, împăratul este întotdeauna asaltat de patimi, în primul rând și îndeosebi de mândrie. Monahul, de cealaltă parte, este stăpân peste invidie, peste mânie, peste iubirea de arginți, peste plăcere și peste toate celealte păcate. Poziția celui dintâi îl face pe împărat rob păcatului, pe când poziția celui de-al doilea îl face pe monah liber, îl face să fie adevăratul împărat, căci acela este împărat adevărat

care este stăpân peste mânie și peste invidie și peste plăcere, care-și cârmuiește toate după legile lui Dumnezeu, care-și păstrează mintea liberă și nu îngăduie să se însăcuneze în suflet tirania plăcerilor. Pe un om ca acesta aş dori mai degrabă să-l văd conducător de popoare, de orașe, de oștiri, stăpânitor peste apă și uscat. Un om care pune rațiunea mai presus de patimile sufletești va putea, condus de legile lui Dumnezeu, să stea cu ușurință și în fruntea oamenilor, va putea să fie

⁵⁸⁵ *Comparatio...1* (PG 47, 387): Ὁρῶν ἐγὼ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων τὰ δοκοῦντα εἶναι καλὰ μᾶλλον ἀγαπῶντάς τε καὶ θαυμάζοντάς, ἢ τὰ φύσει χρηστὰ καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὰ... („Văzând eu că mulți dintre oameni iubesc și admiră mai mult pe cele ce par a fi bune decât pe cele ce sunt prin firea lor cu adevărat bune și folositoare...”).

ca un tată pentru supușii săi, conducând orașele cu toată blândețea. Cel care pare că îi conduce pe oameni, dar este rob mâniei, dragostei de putere și plăcerilor, mai întâi de toate este vrednic de râs în fața supușilor săi. Poartă, e drept, coroană bătută în pietre nestemate, poartă coroană de aur, dar nu-i încununat cu înțelepciune; îi strălucește, e drept, trupul de podoaba purpurei, dar nu-i este împodobit sufletul. Mai mult, nici nu știe cum să conducă popoarele. *Cum poate să conducă și să îndrepte pe alții prin legi, când nu poate să se conducă pe sine însuși?*⁵⁸⁶

Numai un om liber de păcat va putea să se folosească de rațiune pentru a pune în aplicare legea lui Dumnezeu, pe când cel rob patimilor va guverna pentru a-și satisface aceste patimi și va da legi condus de aceste patimi.

Aceeași idee o va exprima aproximativ 20 de ani mai târziu, pe la 392-393, pe vremea când era preot în Antiohia, în *Omilia 15 la Epistola a II-a către Corinteni*:

Căci există [aceste] feluri de stăpânire: una, potrivit căreia oamenii stăpânesc popoare și cetăți, reglând această viață politică; pe care și Pavel a arătat-o, spunând că: *Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu* (Rom., 13: 1). Apoi, pentru a arăta folosul acesteia, a continuat, spunând că: *Căci ea (stăpânirea) este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău* (Rom. 13: 4) ... A doua, potrivit căreia fiecare, având rațiune, se conduce pe sine însuși; și la aceasta a făcut Apostolul referire, atunci când a zis: *Iar dacă voi iești să nu-ți fie frică*

⁵⁸⁶ Ibidem 2 (PG 47, 388-389): Βασιλεὺς γάρ ὁς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοὺς νόμους ἄγων τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἐών ἐνδυναστεύσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν. Τὸν τοιούτον ἡδέως ἀν εἶδον καὶ δήμων καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ἄρχοντα, καὶ πόλεων καὶ δήμων καὶ στρατοπέδων. Ὁ γάρ τοῖς πάθεσι τῆς ψυχῆς τὸν λογισμὸν ἐπιστήσας, ῥαδίως ἀν ἐπισταίνη καὶ ἀνθρώποις μετὰ τῶν θείων νόμων, ὥστε αὐτὸν ἐν πατρὸς τάξει τοῖς ἄρχομένοις εἶναι, μετὰ πάσης ἡμερότητος ὅμιλοιντα ταῖς πόλεσιν. Ὁ δὲ ἀνθρώπων μὲν ἄρχειν δοκῶν, θυμῷ δὲ καὶ φιλαρχίᾳ καὶ ἡδοναῖς δουλεύων, πρῶτον μὲν καταγέλαστος εἶναι δόξειεν ἀν τοῖς ἄρχομένοις, ὅτι στέφανον μὲν φορεῖ λιθοκόλλητον καὶ χρυσοῦν, σωφροσύνη δὲ οὐκ ἐστεφάνωται, καὶ ἀλουργίδι μὲν ὅλον τὸ σῶμα λάμπεται, τὴν δὲ ψυχὴν ἀκόσμητον ἔχει. Ἔπειτα δὲ οὐδὲ ὄπως μεταχειρίσαιτο τὴν ἄρχην ἐπιστήσεται ὁ γάρ ἐαυτοῦ μὴ δυνηθεὶς ἄρχειν, πῶς ἀν ἐτέρους δυνηθείη κατευθύνειν τοῖς νόμοις;

de stăpânire, fă binele și vei avea laudă de la ea (Rom. 13: 3), vorbind despre cel care se conduce pe sine⁵⁸⁷.

b) împăratul duce război cu celealte popoare, pe când monahul duce război cu puterile nevăzute, cu demonii. Cu cât demonii sunt niște dușmani mult mai cumpliți, cu atât și războiul purtat de monah este mai însemnat și biruința mai strălucită. Motivele pentru care cei doi poartă război arată iarăși aceeași superioritate a monahului, căci acesta se luptă cu demonii pentru credință, pentru slujirea lui Dumnezeu, pentru salvarea aproapelui, pe când împăratul poartă război mânat de lăcomie, dorind să adune averi și să își mărească stăpânirea.

c) faptele de zi cu zi ale celor doi îl arată pe monah deasupra împăratului. Citind zilnic Sf. Scriptură, monahul se însoțește, prin această lectură, cu profetii, cu apostolii, cu evangheliștii, pe când împăratul, datorită sarcinilor sale, se însoțește cu generalii, cu prefectii, cu cei din suita sa, oameni dedicați plăcerilor trupești. Prin această însoțire, fiecare dintre cei doi își formează un caracter aidoma celor cu care se însoțesc⁵⁸⁸.

d) petrecerea nopții este un alt criteriu care îi diferențiază pe cei doi. Monahul își închină noaptea privegherii și rugăciunilor, trăiește cu îngerii, aduce laude lui Dumnezeu. Împăratul, însă, își petrece noaptea în somn adânc, îmbuibat de mâncare și de băutură.

e) superioritatea monahului față de împărat este decelabilă și în calitatea darurilor pe care cei doi le fac celorlalți, fiecare dând din ceea ce îi este propriu: împăratul dăruiește aur, iar monahul, harul Duhului. Milostenia celui dintâi îl scapă pe om de săracie, însă rugăciunile celui

⁵⁸⁷ idem, *In epist. II ad Cor. hom.* 15, 3 (PG 61, 507): "Εστι γάρ ἀρχῆς εἰδη, ἐν μὲν, καθ' ὁ δῆμον καὶ πόλεων ἄρχουσιν ἀνθρώποι, τὸν πολιτικὸν τούτον διορθοῦντες βίον· ὅπερ ὁ Παῦλος δηλῶν ἔλεγε· Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, εἰ μή ὑπὸ Θεοῦ. Είτα δεικνὺς αὐτῆς τὸ κέρδος, ἐπήγαγε λέγων, ὅτι Ὁ ἄρχων Θεοῦ διάκονός ἐστιν εἰς τὸ ἀγαθόν ... "Ετερον δὲ, καθ' ὁ ἐαυτοῦ τις ἔκαστος ὁ νοῦν ἔχων ἄρχει· ὃ καὶ αὐτὸς παρεδήλωσεν εἰπὼν, *Eἰ δὲ θέλεις μή φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν, τὸ ἀγαθόν ποίει τὸν ἐαυτοῦ ἄρχοντα λέγων.*

⁵⁸⁸ *Comparatio...* 2 (PG 47, 389): οἵς δέ τις ὁμιλεῖ συνεχῶς, τούτοις ἀφομοιοῦται τὸ ἥθος.

de-al doilea scapă sufletele oamenilor de stăpânirea demonilor⁵⁸⁹. Împăratul însuși aleargă la monah pentru a se folosi de rugăciunile acestuia în lupta împotriva stăpânirii demonice, căci rugăciunile celor drepti sunt arme înfricoșătoare împotriva demonilor. Ba mai mult, atunci când mijloacele lumești s-au dovedit neputincioase pentru împărați pentru depășirea unei greutăți ce ține de această lume, ei au făcut apel tot la oamenii lui Dumnezeu care, cu ajutorul cel de sus, au adus izbăvirea. Sf. Ioan citează aici mai multe exemple din Vechiul Testament.

f) dacă fiecare dintre aceștia doi cade din stăpânirea care le este proprie, adică monahul cade în păcat, iar împăratul își pierde tronul, cel dintâi nu are nevoie decât de sine însuși pentru a reveni la starea la care era mai înainte, prin rugăciune, lacrimi și îngrijirea săracilor ștergându-și păcatul, în vreme ce împăratul are nevoie de ajutorul multora, de aliați, de oștire, de bani și de intrigi pentru a-și recăpăta tronul. În primul caz, redobândirea stăpânirii ține de propria voință, de râvna lui și de schimbarea gândurilor; în cel de-al doilea, de voința și râvna celorlalți⁵⁹⁰.

g) moartea însăși, cel mai de temut dușman al vieții omenești, este pentru împărat plină de groază; pentru monah, lipsită de durere, fiind o trecere ușoară spre viața de dincolo. Iar dacă se întâmplă ca cei doi să își piardă viața prin lovitura altora (deși nimeni nu îndrăznește să ucidă un om al lui Dumnezeu, însă un împărat își sfârșește adeseori viața astfel), monahul moare pentru credință, dobândind prin moarte viață nemuritoare, pe când împăratul moare ucis de vreun tiran ce îi râvnește locul, ajungând o priveliște plină de milă și de groază.

h) monahul, datorită vietii lui îmbunătățite, va avea mulți imitatori, pe când împăratul va fi un exemplu pentru modul cum omul nu trebuie să își ducă viața pe pământ.

⁵⁸⁹ *Ibidem* 4 (PG 47, 390): Οὐκοῦν ὁ μὲν χρυσὸν, ὁ δὲ πνεύματος χάριν· καὶ ὁ μὲν ἔλυσε πενίαν, ὅταν ἦ χρηστός, ὁ δὲ ψυχὰς τυραννουμένας ὑπὸ δαιμόνων ἡλευθέρωσε ταῖς προσευχαῖς.

⁵⁹⁰ *Ibidem* 4 (PG 47, 391): ὁ μὲν ὄλως ἐν ἐτέροις ἔχει τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας· ὁ δὲ τῇ βουλήσει καὶ τῇ σπουδῇ καὶ τῇ μεταβολῇ τῆς γνώμης ἐπομένην ἔξει τὴν σωτηρίαν εὑθέως.

i) în sfârșit, poziția lor în viața de după moarte este total diferită. Chiar dacă împăratul a fost pe pământ un om bun, cîrmuindu-și supușii cu dreptate și cu iubire de oameni – lucru foarte rar, după cum ține să sublinieze Ioan – cinstea lui dincolo va fi mai mică decât a unui monah mistuit cu totul aici pe pământ de dorul după Dumnezeu⁵⁹¹. Dacă însă împăratul a fost aici pe pământ crud, nemilostiv, lăsând în urma lui doar suferință, chinurile lui postume vor fi cumplite.

Concluzia la care ajunge Ioan în urma acestor comparații este evidentă: omul nu trebuie să își dorească în viața aceasta lucruri care *par* a fi bune – bogăția, stăpânirea, cinstea lumească – dar care, în realitate, sunt vătămătoare în cel mai înalt grad și care trec odată cu această viață. Dacă cineva își dorește stăpânirea, dacă vrea să stăpânească, să facă acest lucru asupra propriilor sale înclinații păcătoase, și abia după ce și le stăpânește pe acestea, să creadă că este pregătit și pentru stăpânirea celorlalți. Virtutea monahului este singura cu adevărat de dorit și singura care va asigura o viață fericită după moarte, căci virtutea trece dincolo de moarte, ea fiind nemuritoare.

III.5. Provocări ale perioadei constantinopolitane. Noi aspecte ale concepției politice a lui Ioan?

Până acum, lucrarea noastră a analizat concepția hrisostomică despre raportul dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială pe care acesta și-a format-o în perioada sa antiohiană, fie prin reflecție în singurătatea vieții monahale, fie ca urmare a activității sale clericale, mai ales între anii 386-397, perioada preoției lui Ioan. Din rațiuni de ordin tematic, am neglijat criteriul cronologic al operelor lui Ioan din această perioadă, astfel că, în acest punct al lucrării, suntem nevoiți să creăm o

⁵⁹¹ *Ibidem* 4 (PG 47, 392): ὁ δὲ βασιλεὺς, ἐὰν μὲν δικαίως φανείη καὶ φιλανθρώπως διοικήσας τὴν ἀρχὴν (πολὺ δὲ τοῦτο σπάνιον), ἐλάττονος ἔσται σωτηρίας τε καὶ τιμῆς· οὐ γάρ ἵσον, οὐκ ἵσον βασιλεύς τε χρηστὸς καὶ μοναχὸς ἄκρως τῇ τοῦ Θεοῦ λατρείᾳ συζῶν.

punte artificială între primele sale tratate de tinerete, tocmai discutate în subcapitolul anterior, și perioada de episcopat de la Constantinopol. Nu am fi făcut acest lucru dacă, optând, aşa cum am spus de la început, pentru criteriul tematic, această ordonare a materialului nu ar fi corespuns foarte bine unei prezentări cursive a temei noastre de cercetare. În *Comparatio regis et monachi*, Sf. Ioan avertiza că cei care vor să stăpânească peste alții, mai întâi trebuie să se stăpânească pe ei însiși, și că o guvernare bună necesită din partea celui care o administrează o purificare de patimi, pentru ca această guvernare să nu însemne, de fapt, o slujire a propriilor interese, în detrimentul obștei. Vom vedea acum că și în perioada sa de episcopat, Ioan va rămâne consecvent acestei concepții formate timpuriu și că, tocmai datorită acestei consecvențe, va intra în conflict cu reprezentanții de seamă ai puterii imperiale, legali sau nu, conflict din care, din punct de vedere secular, va ieși înfrânt.

III.5.1. Cazul eunucului Eutropius. Măreția și decăderea acestuia

Eunucul Eutropius a avut o ascensiune pe cât de fulminantă, pe atât de scurtă, începând de la cea mai josnică condiție și terminându-se cu decapitarea lui de către goții lui Gainas⁵⁹².

În vara anului 399, pe când Eutropius se afla la apogeul carierei sale, soarta sa avea să se schimbe radical, în defavoarea lui. Cel care a uneltit decăderea acestuia a fost generalul got Gainas⁵⁹³, în cooperare cu Trigibald, un alt general got. Potrivit lui Zosimus, Gainas este cel care a pus la cale revolta lui Trigibald în Frigia, fiindcă amândoi acești generali

⁵⁹² Pentru ascensiunea lui vezi *supra* pp. 61-62.

⁵⁹³ Pe când Stilicho se afla în Tessalia cu întreaga armată pe care Teodosie o duse cu el în campania împotriva uzurpatorului Eugenius, Arcadius l-a rugat să îi trimită în Constantinopol armata părții de răsărit a Imperiului. Stilicho s-a conformat poruncii, punând în fruntea acestei armate pe Gainas, general got care se distinsese în ochii lui Teodosie prin faptele sale de arme (cf. Kelly, *op. cit.*, p. 111). În mod ironic, Gainas se pare că a fost instrumentul prin care asasinarea lui Rufinus a fost dusă la împlinire, iar acum, același Gainas avea să pecetluiască și soarta lui Eutropius.

erau nemulțumiți de faptul că nu primiseră cinstea care li s-ar fi cuvenit, și asta din cauza lui Eutropius. Această revoltă l-a obligat pe Eutropius să împartă armata în două, una sub conducerea lui Gainas, iar alta sub conducerea lui Leo, un om de încredere al eunucului. Armata lui Leo a fost imediat înfrântă, astfel că singurul om în care Eutropius își mai putea pune nădejdea era Gainas. Însă planurile acestuia erau cu totul altele. Gainas l-a convins pe Arcadius că Trigibald era prea puternic ca să fie înfrânt și l-a sfătuit să negocieze cu el, în loc să intre în luptă directă, a cărei soartă era eșecul. Pentru a se ajunge la o reconciliere, Trigibald a cerut, printre altele, înlăturarea lui Eutropius din funcția sa⁵⁹⁴.

Arcadius nu a întârziat să împlinească această cerere, iar Eutropius, aflându-se într-o situație foarte primejdioasă, nu a găsit o altă soluție decât să se refugieze în Sf. Sofia, cerând azil. Nu cu mult timp în urmă, Eutropius ceruse ca acest drept de azil să fie suprimat⁵⁹⁵. Rostind o predică cu această ocazie⁵⁹⁶, Ioan se va folosi de tot acest episod pentru a trage niște învățături foarte importante, din punctul său de vedere, pentru comunitatea lui și pentru condiția umană în această lume, în general. El își începe predica cu celebrele cuvinte ale Eccleziastului: „Întotdeauna este potrivit, dar mai ales acum este potrivit să spunem: *Desertaciunea desertaciunilor și toate sunt desertaciune*”⁵⁹⁷.

Ceea ce este semnificativ în această omilie este faptul că Ioan nu face nici cea mai mică mențiune sau aluzie la lupta politică dintre diferitele grupări ale capitalei, luptă care a avut și ea greutatea ei în căderea eunucului atotputernic, ci se mulțumește, ca întotdeauna, să vorbească doar despre patimile care îi cuprind pe oameni și care stau, printre altele, și la baza acestor lupte politice. Întotdeauna, Ioan aduce discuția în câmpul moralității. Aspectul principal pe care Ioan a vrut să

⁵⁹⁴ Cf. Zosimus, *op. cit.* 5, 17.

⁵⁹⁵ Socrates, *HE*, 6, 5. Legea cu pricina este cuprinsă în *Codex Theodosianus IX*, 40, 16.

⁵⁹⁶ Este vorba despre celebra omilie *In Eutropium* (PG 52, 391-395), rostită a doua zi după refugierea lui Eutropius în Sf. Sofia.

⁵⁹⁷ *In Eutropium* 1 (PG 52, 391): Αεὶ μὲν, μάλιστα δὲ νῦν εὑκαιρον εἰπεῖν· *Ματαιότης ματαιοτήτων, καὶ πάντα ματαιότης.*

îl scoată în evidență prin rostirea omiliei la căderea lui Eutropius au fost consecințele dezastruoase pe care slava deșartă și pofta de putere le pot avea pentru un om. Ioan l-a avertizat încontinuu pe Eutropius că bogăția nu este altceva decât un „sclav fugar”, însă eunucul nu l-a luat niciodată în serios. Căderea lui Eutropius îi slujește lui Ioan pentru a arăta cât de fragilă este puterea lumească, dar și pentru a opune acesteia puterea neschimbătoare și statornică a Bisericii. Eutropius a dus un război neîncetat împotriva Bisericii, și iată că acum Biserica devine singura lui salvare: ea, Biserica, este cea care l-a scăpat de furia multimii și l-a determinat pe împăratul Arcadius să vorbească în favoarea lui, cerând iertarea acestuia.

Faptul că Ioan folosește cuvinte aspre pentru a-l mustra pe cel care, până mai ieri, era unul dintre cei mai puternici și mai influenți oameni de la curte, nu ar avea în sine nimic extraordinar, dată fiind postura umilă în care Eutropius se afla la momentul rostirii acestei cuvântări. Din această postură, Eutropius nu s-ar mai fi putut răzbuna pe Ioan, indiferent de ce ar fi spus acesta. Dar nu trebuie să uităm faptul că tocmai Eutropius a fost cel care l-a adus pe Ioan episcop al capitalei⁵⁹⁸ și, din acest punct de vedere, ne-am fi putut aștepta ca Ioan să fi rostit o cuvântare mai blandă, în care eventual să-i ia apărarea sau cel puțin să folosească termeni mai voalați pentru a sublinia că propriile lui păcate l-au adus în acea postură. Dimpotrivă, Ioan folosește termeni foarte duri⁵⁹⁹, biciuind pe față păcatele lui Eutropius, încercând astfel să tragă maximum de foloase duhovnicești, atât pentru cel în cauză, cât și pentru ceilalți membri ai comunității. Din punctul de vedere al lui Ioan, când miza este mântuirea sau condamnarea sufletului, preotul sau episcopul trebuie să spună adevărul crud, lipsit de eufemisme:

⁵⁹⁸ Cf. Palladius, *Dial.* 5. Vezi și *supra* subcapitolul II. 5, pp. 51 §.u.

⁵⁹⁹ Potrivit lui Socrates (*HE*, 6, 5) și Sozomen (*HE*, 8, 7), mulți dintre contemporanii lui Ioan au considerat această omilie supărătoare și inacceptabilă, datorită tonului ei necruțător, unul dintre exemplele „prostului” obicei al lui Ioan de a-i critica cu vehemență pe cei suspuși. Prin omilia sa, Ioan ar fi lovit un om care se afla deja la pământ.

Nu-ți spuneam, când mă țineai adesea de rău spunându-ți adevărul, că eu te iubesc mai mult decât linguisitorii tăi, că eu, cel ce te mustru, am mai multă grijă de tine decât cei care-ți vorbesc pe plac? Nu adăugam la cuvintele acestea că-s mai vrednice de credință rănilor făcute de prieteni decât sărutările voite de dușmani⁶⁰⁰?

Limbajul dur are, din punctul de vedere al lui Ioan Gură de Aur, valențe terapeutice pentru cel căruia îi este adresat, mai ales atunci când e rostit într-o situație limită, iar pentru ascultători, valențe didactice: suferința lui Eutropius devine dascăl pentru spectatori. Eutropius a fost dușmanul Bisericii, iar acum Biserica a ajuns singurul prieten al acestuia. Din această răsplătire a răului cu bine poate decurge și îndreptarea lui Eutropius, de aceea Ioan vrea să scoată cât mai clar în evidență această opozitie. Ioan nu găsește nici o plăcere în criticarea păcătosului – și nici nu are în intenție acest lucru – însă socotește că e necesar să biciuiască cu vehemență păcatul, folosindu-se de un limbaj cât mai aspru.

Importante în această omilie sunt referințele pe care Ioan le face la adresa împăratului Arcadius. Acesta ar fi mijlocit el însuși pentru Eutropius în fața unei mulțimi înfuriate de soldați care voiau să-l ucidă pentru greșelile pe care Eutropius le-ar fi făcut față de împărat:

... împăratul a căutat să le potolească mânia și le-a cerut să se gândească nu numai la greșelile lui, ci și la vreo faptă bună pe care ar fi săvârșit-o... Si pentru că soldații se înverșunau mai departe, cerând răzbunarea împăratului insultat, strigând, sărind, cerându-i moartea și agitând sulițele, împăratul a dat drumul la izvoare de lacrimi din prea blâzni lui ochi, a amintit de Sfânta Masă la care s-a refugiat acela și aşa le-a potolit mânia⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ In *Eutropium* 1 (PG 52, 392): Οὐκ ἔλεγόν σοι, ἡνίκα συνεχῶς ἐπετίμας μοι λέγοντι τὰληθῆ, ὅτι Ἐγώ σε φιλῷ μᾶλλον τῶν κολακευόντων; Ἐγὼ δὲ ἔλέγχων πλέον κήδομαι τῶν χαριζομένων; Οὐ προσετίθην τοῖς ρήμασι τούτοις, ὅτι ἀξιοπιστότερα τραύματα φίλων ὑπὲρ ἐκούσια φιλήματα ἔχθρῶν;

⁶⁰¹ Ibidem 4 (PG 52, 395): ... τὸν στρατιωτικὸν καταστέλλων θυμὸν, ἀξιῶν μὴ τὰ ἀμαρτήματα μόνον, ἀλλὰ καὶ εἴ τι αὐτῷ γέγονε κατόρθωμα ... Ὡς δὲ ἐπέκειντο πάλιν εἰς ἐκδικίαν τοῦ ὑβρισμένου βασιλέως, βοῶντες, πηδῶντες, θανάτου μεμνημένοι, καὶ τὰ δόρατα σείοντες, πηγάς λοιπὸν ἀφεῖς δακρύων ἀπὸ τῶν ἡμερωτάτων ὄφθαλμῶν, καὶ ἀναμνήσας τῆς ἱερᾶς τραπέζης, εἰς ἦν κατέφυγεν, οὕτω τὴν ὄργὴν κατέπαυσε.

Observațiile pe care J.L. Stephens⁶⁰² le face privitor la acest aspect sunt interesante și merită puțin atenția noastră. Deși Arcadius s-a comportat în această situație ca un împărat pios, poate chiar mai pios decât Teodosius, dat fiind faptul că el însuși, smerindu-se, cere iertarea lui Eutropius de la o mulțime înfuriată, cuvintele lui Ioan la adresa lui sunt sărace, elogiu pe care odinioară îl adusese lui Teodosius, când acesta acordase iertare antiohienilor pentru distrugerea statuilor imperiale, nu se regăsește deloc și la adresa lui Arcadius. Există doar două mențiuni în întreaga omilie referitoare la împărat, atunci când Ioan îl numește „milostivul nostru împărat”⁶⁰³ și când, la finalul omiliei, îi roagă pe membrii comunității să se apropie de același împărat milostiv și să ceară iertarea lui Eutropius⁶⁰⁴.

Stephens trage concluzia că, de la revolta antiohienilor și până la căderea lui Eutropius, concepția politică a lui Ioan se cristalizase definitiv în ceea ce privește relația dintre episcop și împărat. Dacă în episodul Antiohia, supunerea împăratului față de sfaturile episcopului era posibilă, dar nu de la sine înțeleasă, acum, după 12 ani, Ioan nu mai are nici un dubiu și consideră implicită această supunere a împăratului față de voia episcopului, în acest caz, aceea de a-i acorda iertarea lui Eutropius.

Să nu uităm, însă, faptul că elogiu lui Teodosius a fost făcut de Ioan abia după ce împăratul acordase antiohienilor iertarea, câtă vreme omilia la decăderea lui Eutropius este rostită înainte ca iertarea imperială să fie acordată. Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerare și statura și personalitatea împăratului Arcadius. Acesta era un împărat la adresa căruia se rosteau cuvinte pline de sarcasm pentru faptul de a fi

⁶⁰² J. L. Stephens, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁶⁰³ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Eutropium* 5 (PG 52, 396): βασιλεὺς ἡμᾶς ὁ φιλάνθρωπος ἐπαινέσεται.

⁶⁰⁴ *Ibidem* 4 (PG 52, 396): κοινὴ προσέλθωμεν τῷ φιλανθρώπῳ βασιλεῖ, ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας, ὑπὲρ τοῦ θυσιαστηρίου, ἔνα ἄνδρα τῇ τραπέζῃ τῇ ιερῷ χαρισθῆναι παρακαλοῦντες („Să mergem cu toții la iubitorul de oameni împărat și să-l rugăm ca, pentru Biserică, pentru altar, să dăruiască un om Sfinței Mese“).

condus de miniștrii săi „ca un bou” și pentru un comportament în general letargic: „discursul său împletecit trăda un spirit greoi, leneș, la fel și căutătura toropită a ochilor săi de-abia întredeschiși”⁶⁰⁵. În anul 399, Synesius de Cyrene a adresat o cuvântare – a cărui autenticitate e contestată – împăratului, chiar în prezența lui, plină de astfel de cuvinte zeflemitoare: „Îți fac plăcere doar plăcerile trupești cele mai senzuale pe care le pot furniza simțurile pipăitului și al gustului, ducând viața unei meduze... (...) Mintea ta încețoșată se datorează unui mod de trai artificial”⁶⁰⁶. Pe toată durata episcopatului său constantinopolitan, mențiunile lui Ioan la adresa împăratului sunt cvasi-absente, ceea ce poate sugera faptul că acesta n-a fost aproape deloc prezent în acțiunile pe care le-a întreprins episcopul. Din câte știm noi, Arcadius a mai fost prezent doar la Liturghia oficiată de Ioan Gură de Aur a doua zi după mutarea relicvelor în suburbia Daphne, cu care prilej episcopul a și rostit o predică⁶⁰⁷. Comparația dintre cei doi împărați, Teodosie și Arcadius, este suficientă pentru a explica fervoarea lui Ioan în privința celui dintâi și tăcerea lui în privința celui de-al doilea.

Stephens⁶⁰⁸ crede, de asemenea, că acțiunile lui Ioan din aceste două zile tensionate susțin ipoteza cristalizării concepției politice a Hrisostomului. Ioan ar fi putut să îi refuze lui Eutropius dreptul de azil, tocmai pe baza legii de restrângere a acestui drept, pe care el însuși o ceruse. Ioan ar fi putut foarte bine să se conformeze legii imperiale și să îl predea pe Eutropius soldaților care veniseră să îl arresteze. În schimb, el a ignorat această lege, sugerând prin aceasta ideea că puterea Bisericii

⁶⁰⁵ Zosimus, *op. cit.*, 5, 12; Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 11, 3 (PG 65, 597): ὁ δὲ Ἀρκάδιος βραχὺς τῷ μεγέθει καὶ λεπτὸς τὴν ἔξιν καὶ ἀδρανῆς τὴν ἰσχὺν καὶ τὸ χρῶμα μέλας· καὶ τὴν τῆς ψυχῆς νωθείαν οἵ τε λόγοι διήγγελλον καὶ τῶν ὄφθαλμῶν ἡ φύσις, ὑπνηλός τε καὶ δυσαναφόρως αὐτοὺς δεικνῦσαι καθελκομένους... („Arcadius era scund de statură, slab la trup, lipsit de putere, negricios la ten; vorbirea sa și poziția ochilor, pe jumătate închiși și forțându-se să-i țină deschiși, trăda moleșeala sufletului său...“) (vezi și Holom, *op. cit.*, p. 50).

⁶⁰⁶ Synesius din Cyrene, *De regno*, 14 (apud Holom, *op. cit.*, p. 50).

⁶⁰⁷ *Homilia dicta praesente imperatore* (PG 63, 473-478).

⁶⁰⁸ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 121.

nu poate fi diminuată de o lege umană. Autoritatea Bisericii vine de la Dumnezeu și nu este supusă schimbării prin intervenția unui om; atâta vreme cât Dumnezeu nu reglementează altfel, drepturile și privilegiile Bisericii, fixate prin revelație, nu pot fi modificate, restrânse sau desființate de nici un om.

În cazul lui Eutropius, Ioan a ignorat legea pe care eunucul însuși o inițiasă (aceea de a refuza neleguișilor dreptul la azil în Biserică), și aceasta pentru că venea în contradicție cu legile divine. Episcopul, în concepția lui Ioan, este cel care administrează legea divină și el trebuie să acționeze în conformitate cu această lege. Atunci când legea omenească vine în contradicție cu legea divină, episcopul sau preotul nu poate nesocoti legea divină pentru a respecta legea omenească. Dimpotrivă: trebuie să își asume orice riscuri pentru ca legea divină să nu fie încălcată.

Prin intervenția lui Arcadius și prin fermitatea lui Ioan, viața lui Eutropius a fost temporar salvată; el a fost exilat în Cipru, după ce fusese deposedit de toată averea și lipsit de toate onorurile avute mai înainte. Câteva luni mai târziu, Eutropius a fost dus la Calcedon, acuzat de trădare și decapitat⁶⁰⁹.

III.5.2. Criza din Constantinopol provocată de Gainas

Înlăturarea lui Eutropius nu a fost decât prima etapă în planul ambițios al lui Gainas. La fel ca și Eutropius, Gainas a început să îi înlăture pe cei pe care îi considera o piedică sau o amenințare pentru avansarea sa⁶¹⁰. La începutul anului 400, după ce în prealabil făcuse un pact cu Trigibald, Gainas și-a adus armata la Calcedon, unde l-a convocat pe Arcadius la discuții. Întâlnindu-se cu împăratul, Gainas i-a cerut acestuia trei persoane de la curte ca prizonieri de război: Aurelianus, prefectul pretoriului, Saturninus, ex-consul și general, și contele Ioan,

⁶⁰⁹ Zosimus, *op. cit.*, 5, 18; Socrates, *HE*, 11, 6; Sozomen, *HE*, 8, 7.

⁶¹⁰ Zosimus, *op. cit.*, 5, 18; Socrates, *HE*, 6, 6; Sozomen, *HE*, 6, 6.

prieten apropiat al Eudoxiei, despre care zvonurile spuneau că era chiar amantul ei. La începutul lui aprilie, Saturninus și Aurelianus au fost prinși și înmânați generalului got. Conte Ioan a încercat să scape, căutând azil în Biserica lui Ioan, însă, de data aceasta, fără succes⁶¹¹. Hrisostom însuși a fost târât afară din Biserică de către soldați cu o asemenea brutalitate, încât credea că va fi ucis: „așteptam moartea, și mă gândeam la înviere”⁶¹². Dar Ioan menționează, totuși, că atâtă vreme cât contele Ioan a stat în Biserică, nu a suferit nici un rău, și abia când a încercat să scape de soldați, fugind din Biserică, abia atunci a fost prins: „Nu-mi spune mie că cel ce s-a predat a fost predat de Biserică! Dacă n-ar fi părăsit Biserica, n-ar fi fost predat! Nu Biserica l-a părăsit pe el, ci el a părăsit Biserica!”⁶¹³

La fel ca în cazul lui Eutropius, ceea ce a stat la baza decăderii contelui Ioan a fost dragostea de putere și de avere. Îi în acel caz, Ioan subliniază efemeritatea și subrezenia puterii lumești, stabilitatea și durabilitatea celei spirituale.

Obținând până acum ceea ce voia, Gainas a mers și mai departe cu planul său de preamarire. La sfârșitul lunii aprilie sau la începutul lunii mai, el a intrat în Constantinopol cu o armată de 35.000 de soldați, dobândind prin aceasta guvernarea efectivă a capitalei. Întrucât goții erau arieni, Gainas a cerut de la împăratul Arcadius una din bisericile capitalei pentru ca aceștia să își țină serviciile religioase. Împăratul nu s-a opus acestei cereri⁶¹⁴, însă Ioan a acționat vehement, protestând și cerând o întâlnire imediată cu Arcadius și cu Gainas. La întâlnire, Ioan l-a

⁶¹¹ Cf. Ioan Gură de Aur, *De capto Eutropio* (PG 52, 395-414). Alan Cameron („A Misidentified Homily of John Chrysostom”, în NMS 32 (1988), pp. 34-48, apud J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 123) a demonstrat că această omilie nu se referă la Eutropius, aşa cum ne indică titlul, ci la contele Ioan, în încercarea lui de a căuta azil în Biserică. Dimpotrivă, Liebeschuetz (*Barbarians and Bishops*, p. 218, nota 7) crede în continuare, împotriva argumentelor lui Cameron, că această omilie face referire la Eutropius și nu la contele Ioan.

⁶¹² *De capto Eutropio* (PG 52, 398): προσεδόκων τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἀνάστασιν ἐνενόουν.

⁶¹³ *Ibidem* (PG 52, 397).

⁶¹⁴ Nu numai împăratul, ci și prefectul pretorian a fost de acord cu această cerere (vezi Synesius, *De Prov.*, 1257).

mustrat aspru pe Gainas, amintindu-i de faptul că Teodosie a fost cel care i-a salvat odinioară viața, că Gainas, cu acest prilej, i-a jurat fidelitate lui și Imperiului Roman, dimpreună cu legile acestuia, și că există o lege a lui Teodosie care interzice heterodocșilor să aibă biserică în interiorul zidurilor unei cetăți⁶¹⁵. Adresându-se apoi lui Arcadius, Ioan i-a sugerat acestuia să respecte legile stabilite împotriva ereticilor, căci este mai bine să fi lipsit de regalitate decât să fi vinovat de impietate, devenind trădător al casei lui Dumnezeu⁶¹⁶.

Istorisirea lui Socrates este confirmată și de istoricul Teodoret. Acesta spune că Ioan i-ar fi spus lui Gainas că Arcadius, care mărturiște adevărata pietate, nu are voie să facă ceva împotriva celor sfinte⁶¹⁷. Îndrăzneala lui Ioan l-a redus pe Gainas la tăcere, acesta rămânând uimit de curajul său⁶¹⁸. În mod surprinzător, Gainas și Arcadius s-au supus amândoi lui Ioan, astfel că pretenția generalului got de a primi o biserică pentru serviciile ariene a rămas fără rezultatul scontat⁶¹⁹.

Este interesant de observat că, în acest caz, Ioan nu face apel doar la legile divine, ci și la cele împărătești, adică la cea emisă de Teodosie privitoare la interdicția heterodocșilor de a avea biserici în interiorul zidurilor unei cetăți. Când aceste legi omenești se armonizează cu cele divine, ele sunt invocate de Ioan, căci dau mărturie despre o ordine potrivită a societății, conformă cu voia divină. În *Omilia rostită când a trebuit să-l primească pe Severian*, Ioan spune:

⁶¹⁵ Sozomen, *HE*, 8, 4.

⁶¹⁶ *Ibidem* 8, 4: ἐκ τούτου δὲ πρὸς τὸν βασιλέα τρέψας τὸν λόγον ἔπεισε τὸν τεθέντα νόμον κατὰ τῶν ἄλλων αἱρέσεων κύριον φυλάττειν, ἀμεινον εἶναι συμβουλεύον τῆς βασιλείας παραχωρεῖν ἡ προδότην οἴκου θεού γενόμενον ἀσεβεῖν.

⁶¹⁷ Teodoret, *HE*, 5, 32: ὁ δὲ μέγας Ἰωάννης ἀντέλεγε φάσκων οὐκ ἔξειναι βασιλεῖ τῶν θείων κατατολμάν, εὐσεβεῖν γε προαιρούμενῳ.

⁶¹⁸ Teodoret, *HE*, 5, 32: τοιοῦσδε χρώμενος λόγοις ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος ἔπεστόμισε τὸν Γαϊνὸν καὶ σιγὴν ἄγειν ἡνάγκασε.

⁶¹⁹ Liebeschuetz, în *Barbarians and Bishops*, p. 190, spune că la succesul lui Ioan trebuie să fi contribuit și legăturile pe care acesta le avea deja cu goții datorită misiunii pe care o desfășura la cei aflați de-a lungul Dunării, ca și respectul de care se bucura în rândul soldaților goți prin aceea că le-a pus la dispoziție o biserică în Constantinopol, chiar dacă numai pentru servicii religioase ortodoxe.

Căci trebuie să ascultăm și de împărați, mai cu seamă când și ei ascultă de legile bisericești. Pentru că zice Apostolul: *Supuneți-vă împăraților și dregătorilor* (Tit 3, 1). Cu atât mai mult trebuie să ascultăm de un împărat care lucrează pentru Biserică⁶²⁰.

Stephens contestă interpretarea lui Kelly privitoare la refuzul lui Ioan de a i se da lui Gainas o biserică în cetate⁶²¹. Kelly spune că Ioan, refuzând cererea gotului, „uitase de aspectele politice care erau în joc”. Stephens, dimpotrivă, spune că Ioan nu fusese ignorant sau indiferent față de aspectele politice, dimpotrivă, el a vrut să-și impună propria concepție despre cum trebuie să se facă politică într-un Imperiu creștin. Ioan i-a spus lui Arcadius că este mai bine să fii privat de regalitate, decât să te faci vinovat de impietate. Împăratul trebuie să fie gata să renunțe oricând la autoritatea sa, decât să încalce legile divine. Împăratul este instrumentul lui Dumnezeu (cf. Ep. către Romani 13), de aceea el și trebuie să acționeze în conformitate cu voia divină, cu ceea ce se așteaptă Dumnezeu de la el să facă. Când problemele politice se întrepătrund cu cele spirituale, împăratul trebuie să se conformeze sfaturilor episcopului, în calitate de garant, administrator și interpret al legii divine. Singurul lucru de care trebuie să ne temem, și pe care Ioan îl amintește constant comunității sale, este păcatul. În *Omilia rostită când Eutropius a fost ridicat*, în care amintește comunității sale cum el însuși a fost târât afară din Biserică de soldații imperiali și cum își aștepta moartea din clipă în clipă, Ioan spune: „Am fost târât cu forță afară, însă nu am suferit nici o vătămare prin aceasta, căci nu există decât o singură vătămare adevărată, și anume păcatul”⁶²². Dacă Arcadius ar fi cedat una din bisericile ortodoxe din capitală arienilor, adică ereticilor, ar fi

⁶²⁰ *De recipiendo Severiano*, PG 52, 426 (păstrată doar în traducere latină): Oportet enim et regibus obedire, maxime cum et ipsi obtemperent ecclesiasticis legibus. Dicit enim Apostolus: *Principibus et potestatibus subditi estote* (Tit 3, 1). Quanto magis religioso principi, et pro Ecclesia laboranti?

⁶²¹ Stephens, *op. cit.*, p. 130; Kelly, *op. cit.*, p. 84.

⁶²² Sf. Ioan Gură de Aur, *De capto Eutropio* (PG 52, 398): Απηγόμην δὲ, ἀλλ᾽ οὐκ ἦν ὕβρις ἐμοὶ τὸ γινόμενον ὕβρις γὰρ ἐν μόνον ἐστίν, η ἀμαρτία.

săvârșit, în concepția lui Ioan, un mare păcat, de aceea și sfatul de a nu da curs acestei cereri: mai bine să superi un om, decât pe Dumnezeu. Eventuala suferință ce decurge din respectarea legii divine nu face decât să adauge cunună peste cunună pe creștetul celui ce suferă, făcându-l tot mai strălucit⁶²³.

Stephens⁶²⁴ afirmă următoarele: în concepția lui Ioan despre datoria unui episcop creștin, acesta trebuie să se ferească de păcat cu orice preț și să împiedice pe ceilalți de la săvârșirea lui. Imaginea pe care Ioan o avea despre propria sa pietate justifica tratamentul față de ceilalți. Într-un anumit sens, Ioan se vedea pe sine fără păcat, având prin aceasta dreptul de a arunca cu pietre în alții. Această atitudine este evidentă din tratamentul pe care l-a aplicat clerului și monahilor din Constantinopol, ca și lui Eutropius, contelui Ioan, lui Arcadius și lui Gainas. Această atitudine este temelia pentru *parrhesia* lui Ioan, pe care Socrates o condamnă, Sozomen o recunoaște, Teodoret o poleiește, iar Palladius o justifică⁶²⁵.

Cele trei episoade pomenite mai sus (apărarea lui Eutropius de mânia unei mulțimi înfuriate, faptul de a-și fi riscat viața în timp ce încerca să îl apere pe contele Ioan de trupele lui Gainas, îndrăzneala de care a dat doavadă respingând pretenția lui Gainas de a avea o biserică în cetate), toate acestea ni-l înfățișează pe Ioan ca pe un episcop lipsit de teamă, care acționează în conformitate cu legea divină, fără să se îngrijoreze de posibilele consecințe nefaste pentru el, ca urmare a unui astfel de comportament. Ceea ce este important pentru Ioan este apărarea legii divine cu orice preț și sporirea duhovnicească a păstoritilor săi.

Criza provocată de Gainas încă nu luase sfârșit. În luna iulie a anului 400, Gainas a părăsit Constantinopol și s-a îndreptat spre

⁶²³ *Ibidem* (PG 52, 399): Οὐ δέδοικα τοίνυν ἐπιβουλήν· ἐν δέδοικα μόνον, ἀμαρτίαν. Μὴ μέ τις ἐλέγξῃ ἀμαρτάνοντα, καὶ ἡ οἰκουμένη πᾶσα πολεμείτω μοι. Ὁ γὰρ πόλεμος οὗτος λαμπρότερόν με ἐργάζεται.

⁶²⁴ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 132.

⁶²⁵ Socrates, *HE*, 6, 3; 6, 21; Sozomen, *HE*, 8, 3; Teodoret, *HE*, 5, 28; Palladius, *Dial.*, 19.

Hebdomon, fie pentru că era posedat de un demon și voia să se roage la Biserică de acolo, unde se afla capul Sf. Ioan Botezătorul⁶²⁶, fie pentru că era obosit și bolnav și voia un loc mai retras, unde să se refacă⁶²⁷. După plecarea acestuia, situația goților rămași în capitală s-a înrăutătit considerabil. Trupele au început să se dedea jafurilor, ceea ce a atras nemulțumirea cetătenilor, care s-au răsculat împotriva lor. În conflictele ce au urmat, goții au fost măcelăriți. După acest masacru, Arcadius l-a declarat pe Gainas dușman public, ceea ce a dus din nou la acutizarea crizei. Teodoret spune că întreaga cetate era paralizată de frică. Arcadius a fost sfătuit să încerce o împăcare cu Gainas, care între timp își mutase trupele în Tracia. Cum nimeni nu dorea să își asume această misiune de a pleca în solie pentru a obține împăcarea, împăratul l-a înduplecăt pe Ioan să facă acest lucru⁶²⁸. Plecând în misiune la Gainas, el spera să obțină și eliberarea celor trei prizonieri, Saturninus, Aurelianus și contele Ioan. Deznodământul acestei solii nu îl cunoaștem. Se știe doar că generalul Gainas a continuat să jefuiască Tracia și că ulterior a fost înfrânt de o armată imperială, iar el ucis de o căpetenie hună, pe nume Uldin⁶²⁹.

Ceea ce este interesant din acest episod este faptul că Ioan își asumă conducerea unei solii aparent eminentă politice într-o situație de criză pentru Constantinopol. După cum subliniază Stephens⁶³⁰, dacă oficialii din capitală au crezut că Ioan era un predictor popular fără nici o înclinație sau dorință de implicare în afacerile politice ale Imperiului, criza de șase luni provocată de Gainas le-a arătat contrariul. Și le-a mai

⁶²⁶ Socrates, *HE*, 6, 6; Sozomen, *HE*, 8, 4.

⁶²⁷ Zosimus, *op. cit.*, 5, 19.

⁶²⁸ Teodoret, *HE*, 5, 33 (PG 82, 1261): τότε τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡς δεδιότας καταλιπόντες, τὸν μέγαν τοῦτον ἔπεισαν ἀριστέα τὴν πρεσβείαν ποιήσασθαι („Atunci [împăratul], lăsându-i pe toți ceilalți, fiindcă se temea, l-a convins pe acest strălucit [bărbat] să își asume solia“).

⁶²⁹ Kelly, *op. cit.*, care datează acest eveniment în decembrie 400.

⁶³⁰ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 129.

arătat și faptul că Ioan era un episcop periculos de independent⁶³¹, nu numai în problemele ecclaziastice, ci și în cele politice, un alt Ambrozie al Milanului în raport cu curtea imperială⁶³². Mai mult, s-a arătat a fi nu numai independent, dar și intransigent, fără nici cea mai mică dorință de a face compromisuri.

Să reținem, totuși, că Ioan și-a asumat această solie nu din propria sa inițiativă, ci la stăruința împăratului. Arcadius a optat pentru această variantă (de fapt, și singura), nu pentru că îi recunoștea lui Ioan un important rol politic în cetate (nu avem nici o dovedă în acest sens), ci datorită virtuții sale, în opinia împăratului singura în stare să producă un deznodământ fericit al acestei crize. Cel puțin, acest motiv îl putem deduce din istorisirea lui Teodore:

Cunoscându-l acel [Gainas] pe sol și aducându-și aminte de curajul arătat pentru dreapta credință, l-a întâmpinat de departe cu respect; a pus mâna dreaptă a acestuia peste ochii săi, iar pe copiii săi i-a adus la sfintele lui picioare. Astfel, virtutea [lui Ioan] a putut chiar și pe cei mai îndărjiți să-i tulbure și să-i rușineze⁶³³.

Motivul pentru care Ioan își asumă misiunea cu caracter politic de a merge în solie la Gainas trebuie căutat în propria sa omilie rostită când Saturninus și Aurelianus au fost exilați⁶³⁴. Chiar la începutul acestei omilii, Ioan spune:

Multă vreme am tăcut; dar după multă vreme mă întorc iarăși la dragostea voastră. Nu din pricina trândăviei și leneviei trupului, ci din pricină că a trebuit să ostoiesc tulburările, să potolesc valurile... Sună tatăl obștesc al tuturor și trebuie să mă îngrijesc nu numai de cei ce

⁶³¹ Kelly, *op. cit.*, pp. 161-162; E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain, 395-410: Essai sur le gouvernement impérial*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1951, p. 298.

⁶³² Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 193.

⁶³³ Teodoret, *HE* 5, 33 (PG 82, 1261): γνοὺς δὲ ἐκεῖνος τὸν πρεσβευτὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας γεγενημένην ἐνθυμηθεὶς παρρησίαν, ὑπήντησέ τε πόρρωθεν καὶ τὴν ἐκείνου δεξιὰν τοῖς δόφθαλμοῖς περιτέθεικε, καὶ μέντοι καὶ τοὺς παῖδας τοῖς ἱεροῖς αὐτὸν προσεκόμισε γόνασιν. οὕτω πέφυκεν ἀρετὴ καταιδεῖν τε καὶ καταπλήττειν καὶ τοὺς ἄγαν δυσμενεστάτους.

⁶³⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Homilia cum Saturninus et Aurelianu acti essent in exilium* (PG 52, 413-420).

stau în picioare, ci și de cei căzuți; nu numai de cei ce călătoresc pe mare liniștită și pe cer senin, ci și de cei loviți de furtună; nu numai de cei din adăpost, ci și de cei în primejdie. Acestea sunt pricinile pentru care am lipsit atâtă vreme⁶³⁵.

Prin urmare, este vorba despre același motiv de ordin pastoral, decurs din grija lui Ioan pentru siguranța tuturor sufletelor al căror păstor este. Din acest motiv, Ioan este gata să își asume orice acțiune cu orice caracter, politic, social, caritabil etc. El merge în solie la Gainas nu pentru a fixa un nou statut demnității de episcop, ci pentru miza salvatoare, spirituală, mântuitoare pe care această solie o comportă. În Omilia rostită când a fost ridicat Eutropius, Ioan declară foarte clar scopul prim al tuturor acțiunilor sale: *mântuirea tuturor*:

Nu vreau să se mântuiu puțini, ci toti! De se pierde unul, eu mă pierd! Vreau să fac ce a făcut păstorul acela, care avea nouăzeci și nouă de oi și a alergat după cea pierdută!⁶³⁶

Pentru acest scop, Ioan riscă totul, chiar și viața, de aceea, ceea ce nouă ni se pare o acțiune foarte riscantă – și anume, această solie la Gainas – pentru Ioan nu reprezintă un pericol real. În *Omilia rostită înainte de exil*, Ioan spune:

Cele înfricoșate ale lumii le disprețuiesc cu ușurință, iar de cele bune ale lumii râd. Nu mă tem de săracie, nu doresc bogăția. Nu mă tem de moarte, nu doresc să trăiesc decât pentru sporirea voastră duhovnicească⁶³⁷.

⁶³⁵ Ibidem, 1; PG 52, 413-415: Πολὺν ἐσίγησα χρόνον, καὶ διὰ μακροῦ πάλιν πρὸς τὴν ὑμετέραν ἐπανῆλθον ἀγάπην· ἀλλ᾽ οὐ ῥᾳδιμίᾳ τινὶ καὶ ὅκνῳ σώματος, ἀλλὰ τὰς ταραχὰς καταστέλλων, τὰ κύματα κοιμίζων. Κοινὸς γάρ εἰμι πάντων πατήρ, καὶ οὐ τῶν ἐστώτων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν πεπτωκότων φροντίζειν ἀναγκαῖον· οὐχὶ τῶν ἔξουρίας φερομένων, ἀλλὰ καὶ τῶν κλυδωνιζομένων· οὐχὶ τῶν ἐν ἀσφαλείᾳ, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν κινδύνοις. Διὰ δὴ ταῦτα τὸν παρελθόντα ἀπελείφθην ἐνδοὺς χρόνον περιών...

⁶³⁶ idem, *De capto Eutropio* (PG 52, 400): ἀλλ᾽ ἐγὼ ἀκόρεστός εἰμι, οὐ βούλομαι ὀλίγους σωθῆναι, ἀλλὰ πάντας. Καν εἶς ἀπολειφθῆ ἀπόλλυμενος, ἐγὼ ἀπόλλυμαι, καὶ οἶμαι τὸν ποιμένα ἐκείνον μιμεῖσθαι, δος ἐνενήκοντα ἐννέα εἶχε πρόβατα, καὶ ἐπὶ τῷ ἐν πεπλανημένον ἔδραμεν.

⁶³⁷ Idem, *Sermo antequam iret in exsiliūm*, 1 (PG 52, 427): τὰ φοβερὰ τοῦ κόσμου ἐμοὶ εὐκαταφρόνητα, καὶ τὰ χρηστὰ καταγέλαστα. Οὐ πενίαν δέδοικα, οὐ πλούτον ἐπιθυμῶ· οὐ θάνατον φοβοῦμαι, οὐ ζῆσαι εἴχομαι, εἰ μὴ διὰ τὴν ὑμετέραν προκοπήν.

Potrivit lui Stephens⁶³⁸, departe de a fi apolitic, Ioan încerca să facă politica și pe liderii politici să se conformeze concepției sale despre politică într-un Imperiu creștin. Intransigența lui Ioan față de orice fel de compromis care ar fi însemnat încălcarea legii divine a fost ceea ce a dus ca catalogarea lui Ioan ca episcop apolitic⁶³⁹. Dar de vreme ce poziția sa de episcop presupunea și datorii politice⁶⁴⁰, Ioan nu s-ar fi putut ține departe de orice implicare în afacerile publice ale capitalei, aşa cum ar fi putut să facă un ascet, de pildă, retrăgându-se în munți. Demnitatea de episcop al capitalei însemna și atribuțiuni politice⁶⁴¹; ceea ce Ioan a refuzat să facă a fost tocmai faptul de a se compromite în vreun fel prin încălcarea legii divine. Ioan s-a distins ca o figură episcopală unică, tocmai prin această fugă de compromitere și prin această îndrăzneală de a apăra cu orice preț legea divină. Uneori, această atitudine a fost încununată de succes (confruntarea cu Gainas, medierea pentru salvarea vietilor lui Saturninus și Aurelianu); dar tocmai această atitudine a fost considerată periculoasă de către liderii lumii politice a capitalei, aducându-i în final depunerea din scaun, exilul și moartea.

⁶³⁸ Stephens, *op. cit., passim*.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 133. Abia după 133 de pagini, Stephens ajunge la concluzia care e evidentă doar citind viața lui Ioan.

⁶⁴⁰ Vezi David Hunt, „The Church as a public institution”, în CAH, 13 (1998), pp. 239-276, în care autorul prezintă o imagine a naturii schimbătoare a rolului episcopilor la sf. sec. IV și începutul celui următor.

⁶⁴¹ Vezi H. Amirav (*op. cit.*, p. 17): „Acest episod esențialmente politic și militar nu avea o legătură directă cu Biserica, și totuși episcopul a fost abordat de cuplul imperial... În secolul al IV-lea, rolul unui episcop într-o cetate bizantină importantă era, într-adevăr, politic. În această privință, Hrisostom nu poate fi considerat un cleric naiv care fără voie sau în necunoștiință de cauză s-a implicat în politică la diferite niveluri. Se prea poate că Ioan să fi încercat să închidă ochii la implicațiile politice ale demnității sale. Cu siguranță, el a pus datoriile sale pedagogice și morale, în calitatea sa de lider al comunității, mult deasupra subtilităților politice”. Amirav este mai aproape de adevar decât Stephens: într-adevăr, episcopul în sec. IV avea și un rol politic în cetate, însă Ioan nu a încercat să impună o viziune politică proprie, aşa cum susține Stephens.

III.5.3. Împărăteasa Eudoxia și episcopul Ioan Gură de Aur: conflict al autorităților sau al personalităților?

Aelia Eudoxia⁶⁴², fiica unei romane și a generalului franc din timpul lui Valentinian II, Bauto, a ajuns la Constantinopol pe la 388, după moartea tatălui ei. Aici a fost crescută în familia lui Promotus, *magister militum* în timpul lui Teodosie, decăzut în 391-392 datorită, se pare, mașinațiunilor lui Flavius Rufinus⁶⁴³, prefectul pretorian al Răsăritului. După moartea lui Teodosie, Rufinus a ajuns într-o poziție extrem de puternică, dar în același timp foarte periculoasă, datorită numeroșilor dușmani pe care și i-a făcut de-a lungul funcției sale. Pentru a-și consolida poziția și a înlătura orice teamă din partea dușmanilor săi, el a încercat să își căsătorească fiica cu noul împărat, Arcadius. Însă plecarea lui din Constantinopol în Antiohia, în primele luni ale anului 395, i-a fost de rău augur pentru împlinirea planurilor sale. În timpul absenței lui, eunucul Eutropius a reușit să orchestreze căsătoria împăratului cu Eudoxia.

Căsătoria a avut loc la 27 aprilie 395, iar căsnicia lor a durat până la 6 octombrie 404, când ea a murit ca urmare avortului provocat de furtuna cu grindină⁶⁴⁴. Pe toată această durată, Eudoxia a dat naștere la 5 copii, 4 fete și un băiat: Flaccilla, Pulcheria, Arcadia, Teodosie al II-lea, viitorul împărat, și Marina.

Ajunsă în palatul imperial ca soție a împăratului, Eudoxia a adoptat tipul de „feminitate imperială” schițat de Grigorie de Nyssa pentru Flaccilla⁶⁴⁵. A dat doavadă de *philandria*, dând naștere la 5 copii, menționați mai sus. Apoi a strălucit de virtutea pietății (*eusebeia*⁶⁴⁶), cel

⁶⁴² Vezi pe larg Holum, *op. cit.*, pp. 48-78.

⁶⁴³ Zosimus, *op. cit.*, 4, 51.

⁶⁴⁴ Vezi *supra* p. 113.

⁶⁴⁵ Vezi Grigorie de Nyssa, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem* (PG 46, 877-892). Această cuvântare funebră a fost rostită la moartea împărătesei Flaccilla, soția împăratului Teodosie cel Mare, la anul 385.

⁶⁴⁶ Cuvânt cu sensuri mai adânci decât „evlavie, pietate”, indicând și apartenența și sprijinirea ortodoxiei niceene.

puțin la începutul domniei ei, sprijinind cu resurse materiale și cu propria ei prezență răspândirea și întărirea ortodoxiei imperiale. Un episod⁶⁴⁷ care îi are ca protagonisti pe episcopul Porfirius de Gaza și pe împărăteasa Eudoxia este ilustrativ pentru pietatea împărătesei și pentru strădania ei de a consolida poziția creștinismului ortodox în imperiu. Spre sfârșitul anului 400, Porfirius a mers la Constantinopol pentru a cere ca puterea imperială să intervină în provincia sa pentru distrugerea păgânismului, în special pentru distrugerea templului lui Zeus Marnas. Având o întrevedere cu împărăteasa, care era însărcinată, Porfirius a obținut de la aceasta garanția că cererile sale vor fi puse în aplicare, mai ales după ce i-ar fi spus că, dacă va primi ajutor de la ea, pruncul pe care îl purta în pântece va fi băiat. Însă Arcadius nu a putut fi îndupăcat și, cel puțin atunci, cererile episcopului din Gaza au rămas nesoluționate.

Porfirius a rămas, însă, în Constantinopol până după nașterea copilului, un băiat, fapt care i-a consolidat trecerea la împărăteasă, hotărât să nu plece de acolo până când își va atinge scopul. Ocazia potrivită s-a ivit odată cu botezul lui Teodosie al II-lea, oficiat la 6 ianuarie 402. Pe când alaiul imperial ieșea din Biserică, Porfirius, instruit de împărăteasă, l-a întâmpinat pe cel care îl purta pe noul botezat și i-a înmânat o petiție. Purtătorul copilului l-a ridicat pe prunc și a strigat: „Maiestatea sa poruncește să fie pus în aplicare orice se cere în această petiție”! Cei de față s-au încchinat în fața moștenitorului tronului și l-au felicitat pe Arcadius pentru precocitatea pruncului. Arcadius a aflat apoi că fiul său tocmai aprobase cererile lui Porfirius și nu mai putuse da înapoi.

Pentru a pune în aplicare cererile acestuia, Eudoxia i-a cerut lui Amantius să-i găsească un creștin zelos care să se ocupe de întreaga afacere. Cel recomandat a fost Cynegius, unul dintre *clarissimi* și membru în *consistorium*. Pe acesta, Eudoxia l-a însărcinat cu demolarea

⁶⁴⁷ Vezi *Vita Porphyrii*, cap. 33-50, scrisă de Marc Diaconul.

tuturor templelor păgâne din Gaza; Cynegius a luat cu sine trupe imperiale pentru a asigura ordinea pe tot parcursul îndeplinirii acestei sarcini. Templul lui Zeus Marnas a fost demolat⁶⁴⁸, iar pe locul lui, Porfirius a ridicat o biserică creștină, la care împărăteasa Eudoxia a contribuit substanțial. Când biserică a fost terminată, Porfirius i-a dedicat-o Eudoxiei, care la acea dată era moartă de doi ani.

Modul în care a acționat Eudoxia în afacerea Porfirius arată clar calitățile de stăpână și de diplomată pe care aceasta le avea și pe care le punea în aplicare cu succes. Holum⁶⁴⁹ spune că ceea ce ducea la succesul în politică pe vremea Eudoxiei era modul în care cineva știa să coopereze cu împărăteasa, reacția pe care cineva o avea față de aceste calități de stăpână⁶⁵⁰ ale Eudoxiei, calități care nu mai corespundeau modelului de basilisă bizantin, schițat de Grigorie pentru Flaccilla, ci mai degrabă zugrăveau o stăpână barbară⁶⁵¹.

Apoi, tot în sprijinul evlaviei împărătesei vine și episodul transferării unor sfinte moaște⁶⁵² din Marea Biserică din Constantinopol în capela martirică a Sf. Toma, aflată la Drypia, o suburbie aflată la aproximativ 15 kilometri de capitală⁶⁵³. O multime mare de credincioși, în frunte cu împărăteasa și cu Ioan Gură de Aur, a dus aceste moaște într-o procesiune nocturnă mai luminoasă decât lumina zilei, căci numărul mare al torțelor și al lumânărilor l-a făcut pe Ioan să vorbească despre procesiune ca despre o mare de foc.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, cap. 63, 65, 69-70.

⁶⁴⁹ Holum, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁶⁵⁰ Această „imperiousness” stă și la baza conflictului lui Ioan cu Eudoxia (cf. Holum, *op. cit.*, p. 69), conflict de o asemenea magnitudine, încât a dus la separarea, pentru o perioadă, dintre populația Constantinopolului și dinastia teodosiană.

⁶⁵¹ Vezi Philostorgius, *op. cit.*, 11, 6 (PG 65, 600): τὸ δὲ γύναιον οὐ κατὰ τὴν τοῦ ἀνδρὸς διέκειτο νοθείαν, ἀλλ᾽ ἐνīν τοῦ βαρβαρικοῦ θράσους οὐκ ὀλίγον („[Eudoxia] nu dovedea din fire apatia soțului ei, dimpotrivă, era în ea mult din îndrăzneala barbară“).

⁶⁵² Vezi Holum, *op. cit.*, p. 56, care ne spune că identitatea acestor moaște, ca și data exactă a transferării lor, este necunoscută.

⁶⁵³ Acest episod este evocat și de Ioan Gură de Aur în *Hom. 2 cum imperatrix media nocte in magnam ecclesiam venisset* (PG 63, 467-472).

În omilia rostită cu acest prilej⁶⁵⁴, Sf. Ioan Gură de Aur laudă pietatea împărătesei care, renunțând la diademă și la mantia de purpură, s-a amestecat cu oamenii de rând:

Și de ce să vorbesc de femei și de dregători, când chiar cea încununată cu diadema și înveșmântată cu mantia de purpură nu a suferit să se țină departe de moaște nici măcar o clipă, ci i-a urmat îndeaproape pe sfinți ca o slujnică, atingând cutia și pânza care o acoperea; și călcând în picioare toată vanitatea omenească, s-a arătat poporului în mijlocul unui atât de mare spectacol, [ea], pe care nu le este îngăduit nici eunucilor care locuiesc la curțile imperiale să o vadă⁶⁵⁵.

În mijlocul mulțimii, Eudoxia strălucește ca luna între stele, dar nu datorită veșmintelor imperiale, pe care le-a lepădat, ci grație virtuților:

Ce ar trebui să-i admire cineva mai întâi? Râvna mai arzătoare decât focul, credința mai tare decât oțelul, remușcările cugetului, smerenia prin care i-a eclipsat pe toți, lepădându-se cu multă determinare de ținuta împărătească și de diademă și de slava ce decurge de la acestea, îmbrăcând, în locul hainei de purpură, veșmântul smereniei și prin aceasta strălucind mai puternic⁶⁵⁶.

Determinarea împărătesei pentru apărarea și răspândirea ortodoxiei niceene este evidentă și în contraofensiva pe care Ioan a organizat-o împotriva procesiunilor ariene, când Eudoxia a donat mari cruci de argint și l-a însărcinat pe eunucul Brison să conducă corurile

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ *Ibidem* 1 (PG 63, 469): Καὶ τί δεῖ λέγειν γυναῖκας, ἡ ἄρχοντας, ὅπου καὶ αὐτὴ ἡ τὸ διάδημα περικειμένη καὶ τὴν πορφυρίδα περιβεβλημένη, παρὰ τὴν ὁδὸν ἀπασαν οὐδὲ μικρὸν τῶν λειψάνων ἀποσχέσθαι ἡνέσχετο, ἀλλ᾽ ὥσπερ θεραπαινὶς παρηκολούθει τοῖς ἀγίοις, τῆς θήκης ἀπτομένη καὶ τῆς ὁθόνης τῆς ἐπικειμένης, καὶ πάντα τὸν ἀνθρώπινον καταπατούσα τῦφον, καὶ ἐν μέσῳ θεάτρῳ τοσούτῳ φαινομένη δήμῳ, ἣν οὐδὲ εὐνούχοις ἀπασι τοῖς ἐν ταῖς βασιλικαῖς στρεφομένοις αὐλαῖς θέμις ἰδεῖν;

⁶⁵⁶ *Ibidem* 2 (PG 63, 470): Τί ἄν τις αὐτῆς ἀγάσαιτο πρότερον, τὸν ζῆλον τὸν πυρὸς θερμότερον, τὴν πίστιν τὴν ἀδάμαντος στερρότεραν, τὴν συντριβὴν τῆς διανοίας καὶ τὴν ταπεινοφροσύνην, δι' ἣς πάντας ἀπέκρυψε, βασιλείαν μὲν καὶ διαδήματα καὶ τὸν ἐντεῦθεν ἀπαντα τῦφον μετὰ πολλῆς ρίψασα τῆς περιουσίας, ἐνδυσαμένη δὲ τὴν ταπεινοφροσύνης στολὴν ἀντὶ τῆς πορφυρίδος, καὶ διὰ ταύτης λάμψασα μειζόνως;

ortodocșilor⁶⁵⁷. Deznodământul acestei contraofensive a fost întărirea ortodoxiei în capitală, de aceea imaginea împărătesei ca apărătoare a credinței niceene devinea tot mai cristalizată.

Să vedem acum care sunt și conflictele dintre împărăteasă și Ioan și care au fost motivele izbucnirii acestora. Primul dintre ele a avut loc cu puțin timp înainte de vizita episcopului Porfirius de Gaza la Constantinopol, în 400 sau în 401, când acesta a cerut sprijinul lui Ioan pentru a obține ajutor imperial pentru distrugerea păgânismului în Gaza. Ioan i-a replicat că nu îi poate fi de ajutor, întrucât împărăteasa l-a atâțat pe împărat împotriva lui, și aceasta pentru că el a muștrat-o din pricina confiscării unei proprietăți, numind-o Izabela⁶⁵⁸. Nimic nu poate fi mai firesc în acest comportament al lui Ioan, din punctul nostru de vedere. Am văzut că, pentru el, păcatul trebuie imediat amendat, indiferent de făptuitor, și că nimic nu trebuie să-l împiedice pe cel ce administrează legea divină (adică preotul sau episcopul) să facă acest lucru.

Teodor al Trimitundei vorbește, însă, de o lege imperială prin care se stipula că, dacă vreun membru al familiei imperiale intră (din greșeală) pe proprietatea altuia și se atinge de vreun rod de acolo, acea proprietate să devină automat a împăratului. Chiar dacă, în realitate, această lege nu a existat, Holum⁶⁵⁹, pe urmele lui Dagron⁶⁶⁰, crede că în acest episod este vorba despre un simptom al luptei dintre biserică și autoritatea imperială pentru proprietăți. Este vorba mai ales de unele dintre marile familii aristocratice care, în Antichitatea Târzie, preferau să își lase, prin testament, întreaga avere Bisericii, prejudiciind, în acest fel, imperiul. În cazul nostru, este vorba îndeosebi de văduvele aristocrate Pentadia, Procla, Silvina și mai ales Olimpiada, a căror avere considerabilă urma, după toate aparențele, să intre în proprietatea Bisericii, și aceasta datorită sfaturilor și devotamentului pe care acestea

⁶⁵⁷ Vezi *supra*, p. 67.

⁶⁵⁸ Vezi acest episod la Teodor, *op. cit.*, 15.

⁶⁵⁹ Holum, *op. cit.*, pp. 71-72.

⁶⁶⁰ Dagron, *op. cit.*, pp. 498-505.

le arătau lui Ioan. Din această perspectivă, confiscarea acelei proprietăți de către Eudoxia, în virtutea acelei presupuse legi imperiale, a constituit o amenințare la adresa averilor acestor văduve, și acesta ar fi fost motivul prim pentru care Ioan a mustrat-o pe împărăteasă, numind-o Izabela.

Al doilea conflict dintre cei doi a fost, cel puțin parțial, prilejuit de episcopul Epifanie al Salaminei care, în timpul șederii sale la Constantinopol pentru a verifica orotodoxia Fraților Lungi, ar fi instigat-o pe împărăteasă împotriva lui Ioan⁶⁶¹. Se pare că Ioan s-ar fi supărat din această pricina și, ulterior, ar fi rostit o predică vehementă la adresa slăbiciunii și a cusururilor femeilor, pe care Eudoxia a interpretat-o și a îndreptată împotriva ei. Chiar dacă această predică nu se păstrează, ne putem închipui că discursul lui Ioan la adresa femeilor nu a fost unul favorabil. Din alte lucrări ale lui⁶⁶² reiese că femeia, urmașă a Evei, este prin fire orgolioasă, nesupusă, răutăcioasă, invidioasă. Este folositoare în spațiul domestic și pentru procreare, dar periculoasă pentru oricine ar vrea să avanseze moral. Dumnezeu a lipsit-o de dreptul de conducere spirituală, însă ea se insinuează ori de câte ori poate în poziții de conducere.

Acest tablou se potrivea Eudoxiei, în ciuda virtuților pe care Ioan îi le-a lăudat nu o dată. Episodul cu Severian de Gabala⁶⁶³, când Ioan l-a alungat pe acesta din capitală și când Eudoxia a intervenit pentru a-i împăca, folosindu-se de fiul ei nou-născut, Teodosie al II-lea, pentru a reuși să facă aceasta, venea să confirme suspiciunile lui Ioan privitoare la adresa femeilor și să-l provoace la izbucniri violente.

Când a fost rechemat din primul exil, ca urmare a superstiției împărătesei, care a interpretat cutremurul sau accidentul din iatacul ei⁶⁶⁴ drept pedeapsă divină pentru alungarea lui Ioan, relațiile dintre cei doi

⁶⁶¹ Cf. Socrates, *HE*, 6, 15. Vezi și *supra* pp. 88-89.

⁶⁶² Vezi, de exemplu, *De virginitate* 46-47 (PG 48, 567-570); *Comm. In Isaiam* 3, 8 (PG 56, 50-51).

⁶⁶³ Vezi *supra* pp. 78-81.

⁶⁶⁴ Vezi *supra* p. 100.

au devenit din nou bune, aşa cum reiese din predica rostită de Ioan⁶⁶⁵ cu această ocazie: „Nu voi ascunde râvna ei. Nu spun acestea ca s-o linguşesc pe împărăteasă, ci ca să-i laud credinţa. Nu voi ascunde râvna ei. Căci nu a luat arme, ci fapte de virtute”⁶⁶⁶. Pe când se afla pe drumul spre exil, împărăteasa i-a trimis o scrisoare în care îşi afirma nevinovăția, declarând că n-a știut ceea ce se petrece și că nu ea este cea care a pus la cale alungarea lui. Ceea ce ne interesează din tot acest episod este căința (reală sau nu) pe care împărăteasa se pare că a manifestat-o pentru ceea ce i s-a întâmplat lui Ioan, căință care a făcut ca relațiile dintre cei doi să devină din nou amicale, căci Ioan își încheie astfel predica: „Fără de voi nimic nu voi lucra, și nici fără de prea iubitoarea de Dumnezeu împărăteasă. Căci și ea are grija, se îngrijește și face totul ca pacea să rămână trainică, ca Biserica să rămână nelovită”⁶⁶⁷.

Incidentul cu Epifanie sau cel cu Severian de Gabala sunt incidente care țin de sfera ecclaziastică și care ar fi trebuit rezolvate în interiorul acestei sfere. Intervenția împărătesei în aceste cazuri, combinată cu un oarecare „misoginism” principal al lui Ioan, se prea poate să-l fi sensibilizat pe acesta peste măsură și să fi dus la izbucnirile pomenite. Rechemarea lui Ioan din exil de către împărăteasă, ca și scrisoarea ei în care își afirma nevinovăția, pot fi văzute ca o recunoaștere din partea împărătesei a faptului că a trecut dincolo de granițele stabilite puterii imperiale, de aceea Ioan îi acceptă scuzele și părerea de rău pentru cele întâmpilate și se arată dispus pentru o nouă colaborare cu aceasta.

Relațiile amiabile dintre cei doi nu aveau să dureze mult. Înăugurarea noii statui a împărătesei din fața senatului, chiar în apropiere de Biserica în care slujea Ioan, s-a făcut cu mult fast și zgomot, tulburând slujba religioasă și făcând-l pe episcop să-și piardă cumpătul și să-i

⁶⁶⁵ *Sermo post redditum a priore exsilio* (PG 52, 443-448).

⁶⁶⁶ *Ibidem* 3 (PG 52, 445): οὐ γάρ ἀποκρύψομαι τὸν ζῆλον αὐτῆς. Οὐ βασιλίδα κολακεύων ταῦτα λέγω, ἀλλ’ εὑσέβειαν θεραπεύων: οὐ γάρ ἀποκρύψομαι αὐτῆς τὸν ζῆλον. Οὐ γάρ ὅπλα ἔλαβεν, ἀλλὰ κατορθώματα ἀρετῆς.

⁶⁶⁷ *Ibidem* 5 (PG 52, 447).

acuze pe organizatori de insultă la adresa Bisericii. Deoarece festivitatea o privea direct pe împărăteasă, aceasta s-a simțit iarăși lezată, astfel că a început din nou să uneltească împotriva lui Ioan. După cum știm, episcopul nu a rămas dator față de schimbarea de atitudine a împărătesei, rostind, se pare, acea predică care începe cu cuvintele: „Iar se mânie Irodiada”⁶⁶⁸.

Credem că Ioan a interpretat această festivitate cel puțin ca o lipsă de respect din partea autorității lumești față de Biserică, ca o *asebeia* ce trebuia imediat amendată. În repetate rânduri, Ioan afirmase superioritatea Bisericii asupra stăpânirii lumești, a reprezentantului autorității ecclaziastice față de cel al puterii imperiale, civile, iar acum, prin aceste spectacole ținute chiar în preajma Sf. Sofia, autoritatea ecclaziastică era subminată, superioritatea Bisericii era pusă la îndoială.

Interesantă este și concluzia lui Holum privitoare la conflictul dintre cei doi. Cuvintele și comportamentul lui Ioan față de Eudoxia ne spun ceva din concepția acestuia privitoare la neînțelegерile dintre ei. El s-a considerat împresurat de femeia arhetipală, stăpânită de senzualitate, nestatornică prin natura ei:

Cea trupească se războiește cu cel netrupesc; cea îmbăiată și parfumată și împreunată cu bărbat se luptă cu Biserica cea curată și fără de pată. Dar și ea va fi văduvă, findu-i încă în viață bărbatul. Pentru că ești femeie și vrei să văduvești Biserica. Aseară mă numea al treisprezecelea apostol, iar astăzi mă numește Iuda. Ieri stătea în toată voia alături de mine, iar astăzi se aruncă asupra mea ca o fiară sălbatică⁶⁶⁹.

Întrebarea titlu a acestui subcapitol rămâne deschisă: a fost conflictul dintre cei doi unul al autorităților sau al personalităților? Ridicarea Eudoxiei la rangul de Augustă poate să trimită acest conflict

⁶⁶⁸ Vezi *supra* pp. 104-105.

⁶⁶⁹ Ioan Gură de Aur, *Hom. cum iret in exsilium*, 2 (PG 52, 437): Ἡ σεσωματωμένη πολεμεῖ τὸν ἀσώματον· ἡ λουτροῖς καὶ μυρίσμασι καὶ μετ' ἀνδρὸς περιπλεκομένη, πολεμεῖ τὴν καθαρὰν καὶ ἄσπιλον Ἐκκλησίαν. Ἀλλά γε καὶ αὐτὴ καθίσει χήρα, ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνδρός· ὅτι γυνὴ εῖ, καὶ χηρεύσαι θέλεις τὴν Ἐκκλησίαν. Ἐσπέρας ἐκάλει με τρισκαιδέκατον ἀπόστολον, καὶ σήμερον Ἰούδα προσεῖπε. Χθὲς μετ' ἐλευθερίας συνεκάθητό μοι, καὶ σήμερον ὡς θηρίον μοι ἐπεπήδησε.

în zona autoritatii, dacă ne gândim la ceea ce a însemnat pentru contemporani această ridicare. Pe monedele bătute în această perioadă, deasupra capului împărătesei apare o mâna, interpretată ca fiind *dextera Dei*⁶⁷⁰. Cu alte cuvinte, *basileia* împărătesei este de origine divină, Eudoxia este *a Deo coronata*. Însă, prin „ofensele” repetate aduse de Ioan împărătesei, acesta se pare că nu a recunoscut niciodată sau, cel puțin, a pus la îndoială autenticitatea caracterului sacral al regalității sale⁶⁷¹.

Oricum ar sta lucrurile, cert este că nu doar acest conflict a stat la baza depunerii, a exilului și a morții Sf. Ioan Gură de Aur. O seamă de dușmani, atât din rândul clerului, cât și laici, nemulțumiți de acțiunile lui Ioan, s-au coalizat și l-au determinat pe Arcadius să consfințească, prin decretele sale imperiale, chiar dacă indirect, condamnarea la moarte a Sfântului. Reușita lor a depins, în ultimă instanță, și de refuzul lui Ioan de a-l judeca pe Teofil. Credem că o trecere în revistă, rezumativă, a dușmanilor lui Ioan, dar și a circumstanțelor nefavorabile lui, este, în acest punct, binevenită.

III.6. Depunerea lui Ioan: o colaborare nedorită a autoritatii ecclaziastice cu puterea imperială

Dacă este să începem cu dușmanii ecclaziastici ai lui Ioan, primul care ne vine în minte este, fără îndoială, episcopul Teofil al Alexandriei. Descrierea lacunară pe care ne-o face Palladius⁶⁷² ar putea fi suspectată de lipsă de obiectivitate, dacă alte surse nu ar complini acest tablou destul de sumbru. Duplicitatea episcopului în relația sa cu puterea imperială este vădită în episodul luptei dintre Teodosie cel Mare și tiranul Maxim, când Teofil l-a trimis în Occident pe preotul Isidor, pe atunci omul de încredere al acestuia, cu daruri și cu două scrisori, cu

⁶⁷⁰ Vezi pe larg Holum, *op. cit.*, pp. 65-69.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁷² Palladius, *Dial.* 5: „obișnuia să nu hirotonească pe cei buni și înțelepți... pentru că voia să aibă în preajma sa numai proști, ca să-i domine pe toți. *Ibidem*, 6, unde ni se vorbește despre apetența lui pentru clădirile somptuoase, pentru o viață luxurioasă.

porunca expresă de a da doar îngingătorului darurile și scrisoarea lui⁶⁷³. Deprinderile sale tiranice, ca și înclinația spre violentă, ne sunt bine cunoscute din întreaga afacere cu Frații Lungi, pe care i-a persecutat cu înverșunare în Egipt și pe care i-a urmărit până în Constantinopol, unde numai un interes mult mai mare decât persecutarea acestora – și anume, depunerea lui Ioan – l-a determinat, într-un final, să facă pace cu ei. Pretențiile sale de dominație asupra întreg Răsăritului și lupta acerbă dusă împotriva oricărei persoane care i-ar fi primejduit această întâietate stau la baza întregului conflict cu Ioan. Lăcomia sa și satisfacerea acesteia în detrimentul celor săraci este evidentă în episodul cu Isidor și văduva cea bogată care i-a înmânat 1000 de sesterți de aur pentru ajutorarea celor lipsiți⁶⁷⁴. Folosirea oricărora mijloace de a-i pedepsi pe cei nesupuși lui, chiar dacă această nesupunere decurgea dintr-un simț al dreptății și din respectarea legii divine, este evidentă din același episod cu Isidor, pe care l-a acuzat de pederastie și împotriva căruia, pentru a-și susține această acuză, a folosit un martor mincinos, ca și din episodul Fraților Lungi pe care, pentru a-i acuza de origenism, i-a acuzat că mărturisesc o natură incorporală pentru Dumnezeu, deși el însuși împărtășea această concepție.

Toate aceste defecte, mânuite cu abilitate și diplomatie, au făcut din Teofil un dușman imbatabil pentru Ioan, însă nu atât de imbatabil pentru ca acesta să fie trimis pentru totdeauna în exil. Să ne aducem aminte că, după reîntoarcerea lui Ioan din primul exil, Teofil a plecat înapoi în Alexandria și nu va mai fi prezent la deznodământul tragic al episcopului constantinopolitan, chiar dacă va continua să se facă simțit prin scrisorile sale.

Alți patru reprezentanți ai demnității episcopale aveau să facă front comun cu Teofil, și anume Severian de Gabala, Antiochus de Ptolemaida, Acacius de Beroea și Cyrinus de Calcedon. Dintre aceștia,

⁶⁷³ Socrates, *HE*, 6, 2; Sozomen, *HE*, 8, 2.

⁶⁷⁴ Vezi *supra* pp. 82-83.

Severian de Gabala și Acacius de Beroea au avut conflicte cu Ioan despre care știm din surse: cel dintâi, după întoarcerea lui Ioan din Asia și legat de disputa cu diaconul credincios al lui Ioan, Serapion⁶⁷⁵; cel de-al doilea, jignit de ospitalitatea pe care Ioan i-a oferit-o în palatul episcopal, ar fi afirmat răspicat: „Eu îi coc plăcinta”⁶⁷⁶. Despre natura conflictului dintre Ioan și Antiochus de Ptolemaida nu știm nimic, iar despre Cyrinus de Calcedon știm că era egiptean de neam (ceea ce explică, cel puțin în parte, adeziunea lui față de Teofil) și că relațiile sale cu Ioan s-au stricat după misiunea celui dintâi în Asia, unde Cyrinus l-a însotit⁶⁷⁷. Despre toți patru știm că au făcut presiune asupra împăratului să semneze decretul pentru cel de-al doilea exil al lui Ioan⁶⁷⁸ și că, la ezitările acestuia, au afirmat că își iau asupra lor toată responsabilitatea acestui act.

Un al dușman formidabil al lui Ioan din rândul clerului a fost călugărul Isaac. Acesta este descris de Palladius⁶⁷⁹ drept conducător al falșilor monahi din Constantinopol, cheltuindu-și tot timpul abuzând de episcopi. Din alte surse reiese, însă, că Isaac era considerat un om sfânt, întemeietor și conducător neoficial al călugărilor din Constantinopol⁶⁸⁰. E prea puțin probabil ca Isaac să se fi reprezentat doar pe sine însuși și nemulțumirile sale atunci când s-a erijat în dușman al lui Ioan. La sinodul de la Stejar, el a alcătuit propria lui listă de acuzații, în număr

⁶⁷⁵ Vezi *supra* pp. 78-81.

⁶⁷⁶ Palladius, *Dial.*, 6.

⁶⁷⁷ Cf. Socrates, *HE*, 6, 15.

⁶⁷⁸ Palladius, *Dial.* 10, Sozomen, *HE*, 8, 22.

⁶⁷⁹ Palladius, *Dial.* 21.

⁶⁸⁰ În ediția din 1895 a operei lui Callinicus, *Vita S. Hypatii*, apărută la Leipzig, se demonstrează că monahul Isaac, dușmanul lui Ioan Gură de Aur, este identic cu părintele monahismului din Constantinopol (cf. J.H.G.W. Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, în idem, *op. cit.*, p. 90, nota 36). Vezi și ediția franceză a acestei opere, editată de G.J.M. Bartelink, *Sources Chrétiennes*, 177, Paris, 1971, care, mai ales prima parte, ilustrează informalitatea monasticismului din jurul Constantinopolului în jurul anului 400. În această operă a lui Callinicus, scrisă pe la 447-450, adică după ce Ioan Gură de Aur a fost reabilitat, raportul dintre Isaac și Ioan nu este analizat; autorul rămâne neutru, fiecare dintre cei doi fiind lăudați, trecându-se sub tacere conflictul care a existat între ei.

de 17⁶⁸¹. Sozomen⁶⁸² ne spune că Ioan s-a purtat cu asprime doar față de acei monahi care nu rămâneau în chiliile lor, ci toată ziua colindau străzile Constantinopolului. Este semnificativ faptul că izvoarele nu ne dau nici o informație privitoare la „adevărății călugări”, în comparație cu cei falși, conduși de Isaac; mai mult, nu există nici o demonstrație a vreunor călugări din Constantinopol în apărarea și sprijinul lui Ioan, odată ce acesta a fost depus, însă știm de acea violentă revoltă a călugărilor pentru a preveni reîntoarcerea lui Ioan în capitală din primul exil. Apoi, unul din principaliii dușmani ai lui Ioan, Acacius de Beroea, sirian ca și Isaac, fusese și el ales din rândul monahilor și, ca monah, fusese foarte respectat de către ceilalți monahi din provincia sa nativă. Se prea poate ca monahii din Constantinopol să fi fost împotriva lui Ioan⁶⁸³.

Conflictul cu monahii din Constantinopol trebuie văzut și analizat în funcție de trăsăturile specifice ale acestui monahism urban⁶⁸⁴. Aflăm, astfel, că Eleusius și Marathonius, ucenici ai episcopului semiarian Macedonius, sunt cei care au adus monahismul în capitală, că acest monahism era puternic influențat de ideile lui Eustatius de Sebastia. Teologia acestor monahi se prea poate să fi fost semiariană. Unele mănăstiri erau mixte. Disciplina monahală era foarte laxă: monahii intrau și ieșeau din mănăstire când voiau, schimbau mănăstirile după bunul plac, și tot după bunul plac renunțau la viața monahală, fără să aibă binecuvântarea vreunei autorități ecclaziastice. Deși întemeietorii și finanțatorii acestor mănăstiri aparțineau claselor înalte, monahii erau oameni obișnuiți, unii poate chiar analfabeți.

În atari condiții, este ușor de înțeles că aceștia puteau constitui masă de manevră și că puteau crea o opozиie foarte puternică oricărui episcop care ar fi adoptat o atitudine autoritativă față de ei, încercând să

⁶⁸¹ Photius, *op. cit.*, cod. 59.

⁶⁸² Sozomen, *HE*, 8, 9.

⁶⁸³ Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, în *op. cit.*, p. 91.

⁶⁸⁴ Vezi, pe larg, G. Dagron, „Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (A.D. 451)”, apud Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, p. 90.

îi disciplineze. Un astfel de comportament nu putea să fie pe placul lui Ioan, și aceasta cu atât mai mult dacă avem în vedere perioada de şase ani pe care el însuși a petrecut-o ca monah și apoi ca anahoret în munții din jurul Antiohiei. Ioan a încercat să îi facă pe monahii constantinopolitani să renunțe la hoinăreală și să rămână în chiliile lor, de asemenea să îi supună controlului său. Acest lucru a provocat, însă, resentimente în rândul lor.

Nu se știe care era numărul monahilor din Constantinopol și din împrejurimi, însă din *Vita Hypatii*⁶⁸⁵ reiese că, la începutul secolului al V-lea, existau foarte multe mănăstiri, fiecare cu aproximativ 150 de viețuitori. Dacă este adevărată această informație, un astfel de număr era în măsură să îngrijoreze nu numai un episcop, ci chiar și administrația imperială. Știm că aceeași opoziție a călugărilor constantinopolitani a avut un rol semnificativ la depunerea lui Nestorie, 30 de ani mai târziu⁶⁸⁶. Nu există suficiente informații care să probeze o opoziție a monahilor din Constantinopol la fel de semnificativă și în cazul depunerii lui Ioan, însă este plauzibilă.

Deloc nesemnificate sunt alianțele pe care acești monahi știau să le facă cu persoane importante din administrația imperială. În ceea ce-l privește pe Isaac, acesta avea legături foarte strânse cu generalul Saturninus⁶⁸⁷ și cu Aurelian⁶⁸⁸, de două ori prefect pretorian. Saturninus este cel care i-a donat lui Isaac o bucată de pământ pe care să își construiască o chilie, ba chiar a construit el însuși această chilie. Aurelian a aranjat ca Isaac să fie înmormântat în *Martyrium*-ul Sf. Stefan,

⁶⁸⁵ Callinicus, *op. cit.*, 11, 1 (SC 177, p. 110): ... καὶ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει καὶ ἔξω πλησίον καὶ ἀπὸ ικανοῦ διαστήματος συνεχὴ γεγόνασι μοναστήρια, ἐν οἷς καὶ ἀπὸ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν οἰκούντες ἀδελφοὶ τὸν Θεόν δοξάζουσιν („...și în interiorul cetății, și în afara [ei], și în apropiere și la o oarecare distanță de ea s-au înființat numeroase mănăstiri, în care viețuiau de la 150 de frați, lăudându-l pe Dumnezeu“).

⁶⁸⁶ Vezi T. Gregory, *Vox populi, Violence and Popular Involvement in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus, 1979, pp. 129-143.

⁶⁸⁷ A.H.M. Jones, J.R. Martindale et al., *Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, Saturninus 10, apud Liebeschuetz, „Friends and enemies...“, p. 93.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, Aurelianu 3.

pe care el însuși l-a construit. Aceste alianțe făceau din monahi adverșari și mai de temut pentru orice autoritate ecclaziastică ce ar fi îndrăznit să se pună cu ei, lucru ce a fost demonstrat în timpul evenimentelor ce au culminat cu abdicarea lui Grigorie de Nazianz⁶⁸⁹.

Alți dușmani ai lui Ioan din rândul clerului au fost toți cei care au fost depuși de acesta, fie în Constantinopol, fie în misiunea sa în Asia: cei doi diaconi din capitală depuși pentru grave păcate (crimă, respectiv adulter), cei șase episcopi din Asia care se dovediseră vinovați de simonie, episcopul Gerontius al Bitiniei din Pont, înlocuit de Ioan cu Pansofius. Chiar și impunerea propriului său candidat la Efes, Heraclides, deși episcopii adunați acolo în sinod au avut alte două propuneri, a stârnit nemulțumiri. Întreagă această acțiune a lui Ioan a fost percepută ca o dorință de largire a influenței și autorității scaunului episcopal al Constantinopolului; atâtă vreme cât Ioan avea sprijinul imperial, dușmanii lui din rândul clerului nu puteau face foarte multe, însă de îndată ce acest sprijin a fost retras, numărul lor a fost destul de mare pentru a se putea aduna într-un sinod și a hotărî soarta acestuia. În ultimă instanță, viitorul unui episcop acuzat depindea în mare măsură de hotărârea colegilor săi episcopi adunați în sinod.

În acord cu o tradiție care urcă până la Constantin cel Mare, împărații creștini se simțeau responsabili pentru disciplina și unitatea Bisericii, însă preferau să-și bazeze politica lor pe sfaturile reprezentanților ecclaziastici, mai ales pe hotărârile și canoanele sinoadelor⁶⁹⁰. Când reprezentanții ecclaziastici erau împărțiți în două tabere, aşa cum era în cazul de față, împăratul era cel care decidea de partea cărei tabere să fie. Pentru a se decide, împăratul se consulta cu dregătorii săi, în special cu cei însărcinați să pună în aplicare deciziile sale⁶⁹¹. După cum

⁶⁸⁹ Cf. G. Dagron, „Les moines...”, p. 262, care citează, la rândul său, *Ep. 77*, 1 a lui Grigorie de Nazianz.

⁶⁹⁰ Vezi Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World 31 BC-AD 337*, Cornell University Press, London, 1977, cap. 9.

⁶⁹¹ Vezi și A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire...*, p. 361.

consideră Libeschuetz⁶⁹², factorul hotărâtor pentru depunerea lui Ioan a fost acela că dușmanii ecclaziastici ai acestuia au fost puternic sprijiniți de reprezentanții laici ai puterii imperiale.

E vorba, în primul rând, de cei trei prizonieri luați de Gainas, și anume: generalul Saturninus, prefectul pretorian Aurelian și *comes*-ul Ioan. Influența episcopului capitalei pe toată durata crizei declanșate de Gainas a fost foarte mare, și este foarte probabil ca cei trei să îl fi considerat pe Ioan ca responsabil pentru exilul și dezonoarea suferite, responsabilitate înțeleasă în sensul de inactivitate, indiferență din partea lui Ioan pentru soarta lor: din punctul de vedere al acestora, dacă episcopul Ioan ar fi vrut, i-ar fi putut salva de la exil. Chiar dacă Aurelian nu era în această perioadă în funcția de prefect pretorian (prima dată a ocupat această funcție în toamna lui 399, iar a doua oară între anii 414-416⁶⁹³), totuși era un om foarte bogat și foarte respectat, adică cu foarte mare influență. Generalul Saturninus se pare că a murit la scurtă vreme după întoarcerea din exil, dar ni se spune că văduva lui a continuat dușmânia față de Ioan și după moartea acestuia⁶⁹⁴.

În ceea ce-l privește pe *comes*-ul Ioan, el l-a acuzat pe episcopul Ioan de faptul că a dat informații împotriva lui în timpul „răzvrătirii soldaților”⁶⁹⁵. Este foarte posibil ca această „răzvrătire” să se refere la momentul în care trupele conduse de Gainas au cerut predarea celor trei. Statutul acestui Ioan îl facea periculos pentru Gainas, de vreme ce se bucura de încrederea familiei imperiale și chiar se zvonea că era tatăl biologic al micului Teodosius al II-lea⁶⁹⁶.

⁶⁹² Libeschuetz, „Friends and enemies...”, în *op. cit.*, pp. 96 §.u.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁹⁴ Palladius, *Dial.* 17.

⁶⁹⁵ Photius, *op. cit.*, col. 59, acuza 11.

⁶⁹⁶ Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, în *op. cit.*, p. 98, spune că acest lucru este puțin probabil, pentru că: Teodosius al II-lea s-a născut la 10 aprilie 401, ceea ce înseamnă că cea mai timpurie dată a conceperii sale nu poate fi decât iunie 400. Prezența lui Ioan în capitală la acea dată este puțin probabilă; goții din capitală au fost măcelăriți la 12 iulie 400; Sozomen, *HE*, 8, 8 și Socrates, *HE*, 6, 6 ne informează că cei trei exilați au fost înmânați goților înainte ca aceștia să intre în Constantinopol, adică înainte de aprilie 400, ceea ce face imposibilă prezența *comes*-ului Ioan în capitală în iunie a aceluiși an.

Un al patrulea dușman laic despre care avem câteva informații este Eutychianus, prefect pretorian atât în timpul crizei provocate de Gainas, cât și în timpul plecării lui Ioan în cel de-al doilea exil. În calitatea sa de prefect pretorian, el era principalul sfătuitor al lui Arcadius. Liebeschuetz⁶⁹⁷ crede că acesta nu numai că a fost de acord cu atacul împotriva lui Ioan, dar l-a și încurajat.

Anthemius, *magister officiorum* în primăvara anului 404, este cel care l-a însărcinat pe Lucius, comandant al *schola scutariorum*, să risipească adunările ioaniților din ajunul Paștelui aceluiși an, semn că nu era de partea lui Ioan. Ajuns prefect pretorian în 405, el a continuat lupta împotriva ioaniților și chiar împotriva lui Ioan, făcând și mai grele condițiile de exil ale acestuia. Este semnificativ faptul că, din exil, Ioan i-a trimis lui Anthemius o epistolă⁶⁹⁸ prin care îl felicită pentru accederea la funcția de prefect, însă nu știm cum a fost primită.

Se prea poate că și Simplicius, prefectul Constantinopolului, cel care ridicase statuia Eudoxiei în fața Senatului, nu departe de Sf. Sofia, să fi făcut acest lucru deliberat, pentru a-l atâta pe Ioan și a tulbura încă o dată relațiile dintre acesta și Eudoxia, și aşa destul de fragile. Simplicius era rudă cu Anthemius, probabil frate sau verișor⁶⁹⁹.

În concluzie, fără să fi dat aici o listă exhaustivă a dușmanilor lui Ioan, atât cei ecclaziastici, cât și cei laici, putem spune, pe urmele lui Liebeschuetz, că această sinergie „fericită” a forțelor unor reprezentanți de frunte ai Bisericii, chiar dacă de o moralitate îndoiealnică, pe de o parte, și ale celei mai de seamă părți a noii aristocrații constantinopolitane, pe de alta, a fost hotărâtoare pentru deznodământul tragic al unei vieți puse în slujba lui Dumnezeu. Dacă este să căutăm cauza principală care l-a făcut pe Ioan să rămână inflexibil în fața oricărora potențiale amenințări atât din partea sinodalilor, cât și din partea reprezentanților puterii imperiale, răspunsul nu poate fi decât unul singur: respectarea

⁶⁹⁷ Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, în *op. cit.*, p. 99.

⁶⁹⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ep.* 147 (PG 52, 699).

⁶⁹⁹ Liebeschuetz, „Friends and enemies...”, în *op. cit.*, p. 100.

cu orice preț a legii divine și amendarea oricărui care ar fi îndrăznit să o încalce. Câteva reflectii asupra „legii divine” se vor constitui în ultimul subcapitol al acestei părți.

III.7. Legea divină – mobilul și criteriul acțiunilor lui Ioan

Dacă vom căuta un mobil și un criteriu în funcție de care Ioan și-a ghidat acțiunile sale, atât în perioada antiohiană, cât și în cea constantinopolitană, vom vedea că există un singur răspuns: legea divină.

Referindu-se la legea divină, Sf. Ioan Gură de Aur o desemnează fie folosindu-se de adjective (θειὸς νόμος, Ἱερὸς νόμος), fie de una dintre persoanele Sf. Treimi (ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος, ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ, νόμος Κυρίου, νόμος τοῦ Πνεύματος), în ambele cazuri vrând să accentueze faptul că autoritatea care a emis aceste legi nu e nicidcum una seculară, ci Însuși Dumnezeu. De aici decurge și universalitatea acestor legi, valabilitatea lor generală, necesitatea observării ei de către toți, din aceea că Legiuitorul lor nu este altcineva decât Tatăl nostru, Dumnezeu.

Stephens⁷⁰⁰ argumentează că sintagma „legea divină” este folosită de Ioan Gură de Aur cu patru sensuri:

- a) legi și practici religioase specifice, luate din Scriptură⁷⁰¹;
- b) la modul general, toate legile și practicile din Scriptură când vorbește despre ele ca despre un întreg⁷⁰²;

⁷⁰⁰ Stephens, *op. cit.*, p. 83 ss.u.

⁷⁰¹ Spre exemplu, legea referitoare la adulter, aşa cum se referă Ioan la ea în *De poenitentia* 6 (PG 49, 316): Τί οὖν ὁ θεῖος νόμος φησίν; Ἡκούσατε ὅτι ἐρέθη τοῖς ἀρχαίοις. Οὐ μοιχεύσεις· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἐμβλέψας γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτής, ἥδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ („Așadar, ce spune legea divină? „Ați auzit că s-a spus celor de demult: Nu vei săvârși adulter; Eu însă vă spun vouă că tot cel ce se uită la femeie, poftind-o, și săvârșit adulter cu ea în inima lui“ Mt. 5, 27-28).

⁷⁰² Spre exemplu, în *In illud: Vidua eligatur* (PG 51, 329): Εἰ βουληθείης, παιδίον, κατὰ τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους ζῆν, οὐδὲν ἐμπεσεῖται τῶν ἀδοκήτων, ἀλλὰ πάντα σοι κατὰ ᾧ ηξει τὰ πράγματα, καὶ πολλῆς ἀπολαύσῃ τῆς ἀσφαλείας („Dacă ai vrea, copile, să trăiești după legile lui Dumnezeu, nimic neașteptat nu se va abate asupra ta, ci toate lucrurile și te vor întâmpla în mod firesc și te vei bucura de multă siguranță“).

c) cunoașterea creștinismului ce există în natură, în univers, care nu vine direct din Scriptură⁷⁰³ sau, cu alte cuvinte, legea naturală care este înscrisă în inima omului încă de la crearea lui;

d) principiile care ghidează acțiunile episcopilor și ale preoților⁷⁰⁴.

⁷⁰³ În acest sens, Ioan îi mustră pe păgânii care s-ar revolta cu privire la judecata făcută de Dumnezeu asupra oamenilor dinaintea lui Moise și care ar argumenta că o astfel de judecată nu este echitabilă, de vreme ce Legea s-a dat prin Moise, aşadar ei, trăind înaintea lui Moise, nu au cunoscut Legea și nu pot fi judecați în conformitate cu această Lege. Ioan răspunde că aceștia sunt judecați în conformitate cu legea naturală, care nu este deosebită de Legea dată de Moise: :'Επειδὴ γὰρ πολλοὶ τῶν Ἐλλήνων ἀντιλέγειν ἔμελλον, καὶ λέγειν ὅτι, Πῶς κρινεῖ ὁ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πρὸ Μωϋσέως; οὐ νομοθέτην ἔπεμψεν, οὐ νόμον εἰσήγεγκεν, οὐ προφήτην ἀπέστειλεν, οὐκ ἀπόστολον, οὐκ εὐαγγελιστήν· πῶς οὖν εἰθύνας ἀπαιτεῖ; βουλόμενος ὁ Παῦλος δεῖξαι, ὅτι αὐτοδίδακτον ἔχον νόμον, καὶ τὰ πρακτέα σαφῶς ἤδεσαν, ἄκουσον πᾶς φησιν· "Οταν γὰρ ἔθνη, τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῆ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἐαυτοῖς εἰσι νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν („Căci [atunci] când mulți dintre păgâni urmau să-i stea împotriva și să spună: „Cum îi va judeca Dumnezeu pe oamenii cei dinaintea lui Moise? [căci] nu a trimis nici un legiuitor, nu a introdus nici o lege, nu a trimis nici un profet, nici un apostol, nici un evanghelist; cum, aşadar, le va cere lor să dea socoteală”? Vrând Pavel să arate că [ei] aveau o lege autodidactă, și că știau limpede cele ce trebuiau făcute, asculta-l cum spune: *Căci când păgânii, care nu au lege, prin fire fac cele ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege; ei arată fapta legii înscrisă în inimile lor*” (Rom. 2, 14-15)).

⁷⁰⁴ Să cităm aici doar exemplul episcopului Flavian al Antiohiei, care a mers în solie la împăratul Teodosie cu legile lui Dumnezeu (*Ad pop. Antioch. hom. 21, 4 , PG 49, 219*): 'Ἐννόησον γὰρ ἡλίκον ἐστὶ τοὺς μετὰ τῶν πάντας ἀκούειν, ὅτι πόλεως οὕτω μεγάλης καὶ ὑπευθύνου κολάσει καὶ τιμωρίᾳ γενομένης, πεφρικότων ἀπάντων, καὶ δεδοικότων στρατηγῶν καὶ ὑπάρχων καὶ δικαστῶν, καὶ οὐδὲ φωνὴν ḥῆξαι τολμώντων ὑπὲρ τῶν ἀθλίων ἐκείνων, εἰς παρελθόν πρεσβύτης τοῦ Θεοῦ τὴν ἱερωσύνην ἐγκεχειρισμένος ἀπὸ τῆς ὄψεως μόνης αὐτῆς, καὶ ψιλῆς τῆς συντυχίας ἐνέτρεψε τὸν κρατοῦντα· καὶ ὁ μηδενὶ τῶν ὑπ’ αὐτὸν ἐχαρίσατο, ἐνὶ γέροντι τούτῳ ἔδωκε τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους αἰδεσθείς...' Αλλοι μὲν οὖν πρεσβευόμενοι χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ ἔτερα τοιαῦτα δῶρα κομίζουσιν ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἱερῶν πρὸς τὴν σὴν βασιλείαν ἀφῆγματι νόμων, καὶ ἀντὶ δώρων ἀπάντων τούτους προτείνω. („Gândește-te ce lucru mare este să-i auzi pe toți cei de mai târziu [spunând] că, [atunci] când o cetate atât de mare s-a făcut răspunzătoare de pedeapsă și de răzbunare, și când toți tremurau și comandanții și dregătorii și judecătorii se temeau și nu îndrăznea să scoată un cuvânt în apărarea acelor nefericiți, apropiindu-se un singur bătrân, încrezîntat cu preoția lui Dumnezeu, l-a făcut pe cel puternic, doar prin înfățișare și printr-o simplă conversație, să se schimbe; și ceea ce n-a acordat nici unuia dintre supușii săi, aceasta i-a dat unui bătrân, respectând legile lui Dumnezeu... Într-adevăr, alții care vin în solie aduc aur și argint și alte daruri de felul acesta, dar eu am venit în fața majestății tale cu legile cele sfinte, și în loc de orice daruri, și le ofer pe acestea”).

Atunci când este respectată, legea divină aduce oamenilor beneficii dintre cele mai mari:

- a) ea poate face ca rugăciunile preoților să ajungă la Dumnezeu;
- b) are puterea să pună capăt neînțelegerilor din cadrul comunității;
- c) e cea care ne asigură mântuirea;
- d) comunitatea poate trage foloase nebănuite de mari dacă își sfătuiește dușmanii și pe aproapele în conformitate cu legea divină;
- e) când legea divină este păzită, femeile și fecioarele sunt și ele protejate⁷⁰⁵.

Legile divine nu numai că aduc beneficii mari, dar și sunt ușor de cunoscut și de înțeles, de aceea sunt oferite tuturor, fără deosebire; adresabilitatea lor este universală⁷⁰⁶.

Comparând legile divine cu legile omenești, cu decretele imperiale, Ioan afirmă superioritatea celor dintâi, dar, în același timp, se plânge de faptul că, în ciuda acestei superiorități, ele sunt foarte des ignorate, în timp ce decretele imperiale sunt imediat îndeplinite⁷⁰⁷. Mai departe, dacă îi luăm în considerare pe legiuitorii acestor două feluri de legi, observăm că oamenii se supun împăratului fără cărtire și îl cinstesc, împlinind-i poruncile, câtă vreme pe Dumnezeu îl necinstesc, nesocotindu-I poruncile și încălcându-le atât de des⁷⁰⁸.

Stephens argumentează că Ioan trage o linie de demarcare clară între legile divine și legile împăraști, mai mult, Ioan nu spune sau nici

⁷⁰⁵ Vezi o trimitere la fiecare dintre aceste subpuncte la J.L. Stephens, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Matt. hom.* 7 (PG 57, 81): καί τοιγε ὡς Χριστός κοινοὺς τοὺς νόμους ἔθηκε („Fără îndoială, Hristos a stabilit legi [accesibile] tuturor”).

⁷⁰⁷ Spre exemplu, *Ad. pop. Antioch. hom.* 14 (PG 49, 152): ἀλλὰ φρίκης ἄξιον τὸ μηδὲ τοσάντην ἀπονέμειν τῷ Θεῷ τιμὴν, ἀλλὰ τοὺς βασιλικούς νόμους μετὰ ἀκριβείας φυλάττοντας, τοὺς θείους καὶ ἐκ τῶν οὐρανῶν καταβάντας καταπατεῖν, καὶ πάρεργον εἶναι νομίζειν τὴν περὶ ταῦτα σπουδήν („... dar [este] demn de cutremurare faptul de a nu-I da lui Dumnezeu o atât de mare cinste ci, în timp ce păziți cu conștiinciozitate legile împăraști, le călcați în picioare pe cele dumnezeiești, care vin din ceruri, și socotiți că râvna pentru acestea este un lucru neînsemnat“).

⁷⁰⁸ Vezi, de exemplu, *In Matt. hom.* 19, unde Ioan compară deferența de care dau doavadă spectatorii atunci când în teatre se citesc scrisorile imperiale cu indiferența de care dau doavadă credincioșii când în Biserică se citesc „scrisorile din ceruri“.

măcar nu face vreo aluzie asupra faptului că legile împărătești sunt sau ar trebui să fie o reflecție a legilor divine⁷⁰⁹, și nici că Dumnezeu este responsabil pentru toate legile. Decretele imperiale sunt omenești și, de aceea, distințe în mod clar de cele divine. Această separație teoretică nu putea să fie pusă în practică fără dificultăți. Așa cum s-a văzut, în mod tradițional, împăratul a avut și o funcție religioasă în Imperiu, de aceea era foarte greu ca această distincție să opereze într-un mod pașnic. Stabilind această distincție, Ioan a deschis calea pentru un potențial conflict cu autoritatea imperială (mai ales acolo unde cele două feluri de legi acționau asupra aceleiași sfere de influență), lucru care s-a și întâmplat ulterior.

Episcopul sau preotul, în calitatea sa de cunoșător al legii divine, are, prin aceasta, o autoritate mai mare decât oricine altcineva, deoarece și legea divină este superioară oricăror legi pământești. Viața pământească este tranzitorie, legile pământești sunt valabile în această viață, sunt și ele tranzitorii, au funcția de a asigura cadrul optim pentru împlinirea legii divine, în ultimă instanță a voii lui Dumnezeu, lucru care garantează fericirea vieții viitoare.

Cunoașterea legii divine i-a oferit autoritate atât lui Babylas, cât și lui Flavian. Diferența de deznodământ în rezolvarea tensiunii dintre autoritatea lumească și cea eclesiastică a dat-o, în cele două cazuri, statura împăratului: câtă vreme Iulian a fost un necredincios și a acționat ca atare, condamnându-l la moarte pe Babylas, Teodosie a fost credincios și pios, așa cum trebuie să fie un împărat creștin, fapt care a dus la fericitul deznodământ. Că pietatea lui Teodosie a constituit un

⁷⁰⁹ J. L. Stephens, *op. cit.*, p. 91. Dar cum rămâne atunci cu afirmația lui Ioan din *Comparatio...* (PG 47, 388-389) că regele trebuie să fie monah în suflet, să fie un creștin autentic? Oare dacă ar fi astfel, decretele imperiale nu ar fi și ele în conformitate cu legile divine? Sau, în *De recipiendo Severiano* (PG 52, 426) el spune clar că trebuie să ascultăm de împărat, când și acesta asculta de legile lui Dumnezeu și când lucrează pentru Biserică. Oare, pe cale deductivă, am greși prea mult dacă am spune că un împărat care lucrează pentru Biserică își conformează legile sale la legile divine? Că aceste legi împărătești se armonizează cu cele divine și, în acest caz, sunt o reflecție a acestora?

factor important în accordarea iertării antiohienilor, acest lucru îl mărturisește chiar Ioan:

Gândește-te ce lucru mare este să-i auzi pe toți cei de mai târziu [spunând] că, [atunci] când o cetate atât de mare s-a făcut răspunzătoare de pedeapsă și de răzbunare, și când toți tremurau și comandanții și dregătorii și judecătorii se temeau și nu îndrăzneau să scoată un cuvânt în apărarea acelor nefericiți, apropiindu-se un singur bătrân, încredințat cu preoția lui Dumnezeu, l-a făcut pe cel puternic, doar prin înfățișare și printr-o simplă conversație, să se schimbe; și ceea ce n-a acordat nici unuia dintre supușii săi, aceasta i-a dat unui bătrân, respectând legile lui Dumnezeu⁷¹⁰.

Însă în privința celor doi reprezentanți ai autoritatii ecclaziastice (Babylas și Flavian) nu există nici o deosebire de valoare, pentru că amândoi s-au făcut mesagerii legilor lui Dumnezeu. Chiar dacă aceste legi divine nu sunt respectate de autoritatea lumească, chiar dacă sunt disprețuite, chiar dacă proclamarea lor cu voce tare ar pune în primejdie viața celui care le proclamă, această proclamare, această afirmare trebuie făcută cu orice preț⁷¹¹, aşa cum reiese din exemplul lui Babylas. Iar dacă cel care apără legile divine își pierde viața, moartea lui devine moarte martirică⁷¹².

⁷¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21 (PG 49, 219): Εννόησον γὰρ ἡλίκον ἐστὶ τοὺς μετὰ ταῦτα πάντας ἀκούειν, ὅτι πόλεως οὗτω μεγάλης καὶ ὑπευθύνου κολάσει καὶ τιμωρίᾳ γενομένης, πεφρικότων ἀπάντων, καὶ δεδοικότων στρατηγῶν καὶ ὑπάρχων καὶ δικαστῶν, καὶ οὐδὲ φωνὴν ῥῆξαι τολμώντων ὑπὲρ τῶν ἀθλίων ἐκείνων, εἰς παρελθόν πρεσβύτης τοῦ Θεοῦ τὴν ἴερωσύνην ἐγκεχειρισμένος ἀπὸ τῆς ὄψεως μόνης αὐτῆς, καὶ ψιλῆς τῆς συντυχίας ἐνέτρεψε τὸν κρατοῦντα· καὶ ὁ μηδενὶ τῶν ὑπ’ αὐτὸν ἐχαρίσατο, ἐνὶ γέροντι τούτῳ ἔδωκε τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους αἰδεσθείς.

⁷¹¹ În *Ad pop. Antioch. hom.* 7, 5, Ioan se adresează credincioșilor săi cu același îndemn de a respecta legea lui Dumnezeu cu orice preț: Μαθέτωσαν ἄπαντες, ὅτι πάντα αἱρέσθη παθεῖν, ἢ τὸν τοῦ Θεοῦ παραβήναι νόμον („Să afle toți că tu alegi să suferi orice decât să încalci legea lui Dumnezeu”).

⁷¹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 21 (PG 49, 33): ...καν ἀποθανεῖν δέῃ, σωφρονίζειν τὸν ἀδελφὸν μὴ ἀποκνήσῃς, μαρτύριόν σοι τοῦτο ἐστιν· ἐπεὶ καὶ Ἰωάννης μάρτυς ἦν. Καίτοι γε οὐ θύσαι ἐκελεύσθη, οὐδὲ προσκυνῆσαι εἴδωλον, ἀλλ’ ὑπὲρ τῶν ἴερῶν νόμων ὑβριζομένων τὴν κεφαλὴν ἀπέθετο (... și chiar dacă trebuie să mori, nu te da înapoi să-l mustri pe fratele [tău]! Iar acest lucru îți va fi ţie martiriu, fiindcă și Ioan a fost martir. Căci deși nu i s-a poruncit să jertfească, nici să se închine vreunui idol, totuși și-a pus capul pentru legile cele sfinte care au fost disprețuite").

Exemplele oferite de Babylas și Flavian ne-au arătat că autoritatea lor izvorăște din cunoașterea legii divine. Dar acest lucru este valabil nu numai pentru episcop, ci și pentru preot, în concepția lui Ioan, aşa cum reiese din propriile sale cuvinte. Pe când era preot în Antiohia, el a declarat în fața comunității sale că nu va îngădui nimănuilor care va încalcă legea divină să ia parte la comuniune. Este mai bine să se țină serviciul religios cu mai puțini, dar drepti, decât cu mulți care încalcă această lege divină⁷¹³.

Când credința în autoritatea superioară a episcopilor este conexată cu ideea că autoritatea episcopilor și a preoților decurge în parte din cunoașterea legii divine (așa cum face Ioan Gură de Aur), rezultatul, afirmă Stephens, este o nouă și puternică teorie politică⁷¹⁴. Lacunar exprimată, împărații nu sunt în situația de a se certa cu episcopii, deoarece doar episcopii au atât autoritate, cât și cunoaștere a legilor divine. Doar episcopii știu interpreta legea divină și, ca urmare, au autoritatea, dar și datoria, de a-i păstra pe împărați pe linia conformă legii divine.

Superioritatea autoritatii eclesiastice față de autoritatea seculară reiese și dacă comparăm cele două legi proprii fiecareia: autoritatea eclesiastică se fundamentează și are ca instrument, izvor și scop legea divină, câtă vreme autoritatea seculară este autorul, garantul și păzitorul legii omenești, al legilor imperiale. Legile imperiale sunt din această lume și vizează această lume, stabilirea unui climat de pace în această lume, *hic et nunc*, câtă vreme legile divine țin de Împărația lui

⁷¹³ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Matt. hom. 17, 7* (PG 57, 264): Καν ἐπιμένοντας ἵδω, ἀπαγορεύσω λοιπὸν ὑμῖν τῶν ιερῶν τούτων ἐπιβῆναι προθύρων, καὶ τῶν ἀθανάτων μετασχεῖν μυστηρίων, ὥσπερ τοῖς πορνεύουσι καὶ μοιχεύουσι καὶ ἐπὶ φόνοις ἐγκαλουμένοις. Καὶ γάρ βέλτιον μετὰ δύο καὶ τριῶν τοὺς τοῦ Θεοῦ φυλαττόντων νόμους τὰς συνήθεις ἀναφέρειν εὐχάς, ἢ πλῆθος ἐπισύρεσθαι παρανομούντων καὶ τοὺς ἄλλους διαφθειρόντων („Și dacă vă văd că perseverați [în păcat], vă voi opri să mai călcați aceste sfinte praguri și să vă împărtășiți cu nemuritoarele taine, așa cum [îi opresc] pe desfrânați, pe adulteri și pe cei învinuiti de crime. Căci este mai bine să înalț obișnuințele rugăciuni cu doi sau trei care păzesc legile lui Dumnezeu decât să se adune mulți de nelegiuți care să-i strice și pe ceilalți“).

⁷¹⁴ Cf. J. L. Stephens, *op. cit.*, pp. 102-103.

Dumnezeu. Totuși, aceste legi divine trebuie respectate pentru ca oamenii/ cetățenii acestei împărății de aici să devină cetăteni și ai Împărăției de sus. Consecințele administrării legii divine de către preoție aici, în această lume, are reverberații dincolo, în Împărăția de sus, după cuvintele Domnului: cele legate aici vor fi legate și în cer etc. Atunci când legea divină intră în conflict cu legea împărătească, evident că prioritățile sunt cele dintâi. Autoritatea imperială este *din* și *în* această lume, dar ea trebuie să se conformeze standardelor legii divine, atunci când cele două legi se suprapun.

Măreția Sf. Ioan Gură de Aur a stat tocmai în această determinare și perseverență în respectarea și aplicarea legii divine, mai întâi asupra lui însuși, apoi și asupra celorlalți. Depunerea și exilul lui Ioan i-au venit tot din această determinare și perseverență. Probabil destinul său ar fi fost altfel, dacă puterea imperială n-ar fi fost susținută, în acest „proiect infam”, de reprezentanți ai autoritatii ecclastice. Dacă familia imperială a avut scrupule față de episcopul Constantinopolului, cu siguranță acestea au fost potolite de fețele bisericești care au complotat împotriva lui.

CAPITOLUL AL IV-LEA

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA FERICITULUI AUGUSTIN

Viața Fericitului Augustin (354-430) cuprinde o perioadă decisivă în istoria Imperiului Roman. La nașterea sa, Imperiul, deși frământat, părea sigur și capabil să reziste presiunilor interne sau externe, oricât de puternice. Când Augustin a murit, însă, structura impunătoare a Imperiului cădea în ruină, provinciile vorbitoare de latină din Apus fiind deja cucerite. Triburile germanice, care constituiseeră de mult timp un pericol real la frontierele de nord ale Imperiului, trecuseră deja Rinul, invadaseră Gallia și Spania și ajunseseră până în Africa (vandalii și alanii), pe care o vor cucerî și o vor stăpâni timp de un secol, când va fi recucerită de armata bizantină a împăratului Iustinian, în 533. Când Augustin închidea ochii în cetatea sa episcopală Hippo, la data de 28 august 430, armata regelui vandal Gaiseric campa în jurul zidurilor acestui oraș.

IV.1. Contextualizări teologice. Prestigiul creștin al Africii la nașterea Fericitului Augustin

În secolul al IV-lea, pe vremea lui Augustin, dioceza⁷¹⁵ Africii era alcătuită din provinciile: Tripolitania, Byzacena, Africa Proconsularis

⁷¹⁵ Dioceză în sens civil, nu eclesiastic. Împăratul Dioclețian a împărțit Imperiul în 4 prefecturi: a Răsăritului, a Illyricului, a Italiei și a Galliei. Acestea erau și ele împărțite în diocese, administrate de un *vicarius* sau guvernator civil. Diocezele, la rândul lor, erau împărțite în provincii, conduse de *consulares*, *correctores* sau *praesides*. Prefectura era condusă de prefectul pretorian. Dioceza Africa se afla în prefectura Italiei însă, printr-un privilegiu special, guvernatorul provinciei Africa Proconsularis a continuat să poarte

sau Zeugitana, Numidia, Mauretania Sitifensis și Mauretania Caesariensis. Era cuprinsă în partea vorbitoare de latină a Imperiului și se putea lăuda că i-a dat culturii pe dramaturgul Terentius⁷¹⁶ și pe filozoful Apuleius⁷¹⁷. Populația Africii nu era, însă, în cea mai mare parte a ei, romană de origine, ci produsul contopirii multor rase și popoare. Cei mai vechi locuitori ai acestei dioceze erau popoarele berbere, aflate mai ales pe înaltele câmpii ale Numidiei, și foarte puțin influențate de cultura latină, spre deosebire de cele din apropierea coastei Mării Mediterane, unde latina era vorbită la scară mai largă. Pe lângă influența berberă se afla și cea exercitată de Cartagina, influență punică, limba punica fiind vorbită chiar și în timpul lui Augustin. Abia al treilea element care intra în compunerea populației africane era constituit de coloniștii romani⁷¹⁸.

Originile creștinismului african sunt învăluite în mister. Biserica orașului Cartagina apărea, la sfârșitul secolului al II-lea, bine organizată. Cel mai vechi document al creștinismului african pe care îl avem – care este, în același timp, și cel mai vechi document original latin creștin cunoscut – este Martiriul Sfinților Scilitani din 16 iulie 180⁷¹⁹. La sfârșitul

vechiul titlu republican de *proconsul* și era subordonat direct împăratului, fără a se interpune între el nici *vicarius*, nici prefectul pretorian. În această situație se mai aflau doar două provincii din întreg Imperiul Roman, Achaia și Asia (vezi J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, vol. I, pp. 25-28; B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 1971, pp. 1-7).

⁷¹⁶ Publius Terentius Afer (195/185 î. Hr. – 159 î. Hr.), născut în Cartagina, ajuns la Roma, sclav al senatorului roman Terentius Lucanus, de la care ia și numele, care i-a dat o educație aleasă și care, ulterior, l-a eliberat. A fost autor de comedii.

⁷¹⁷ Lucius Apuleius Platonicus (123/ 125 d. Hr. – 180 d. Hr.), berber de neam, născut la Madaurus, provincia Numidia. A fost influențat de filozofia platonică. Dintre operele sale amintim *Metamorfoze sau Măgarul de aur*, singurul roman latin păstrat în totalitate, care prezintă un tablou al vieții cotidiene din epoca sa, și *De deo Socratis*, o lucrare despre existența și natura *daimonilor*, acele ființe intermediare între zei și oameni.

⁷¹⁸ Vezi B. H. Warmington, *op. cit.*, p. 69: „Nu poate fi nici o îndoială că, în secolul al IV-lea, compunerea rasială a popoarelor din Africa de Nord era similară celei existente cu două sute de ani înainte, când nativii berberi și punici alcătuiau cea mai mare parte a populației”.

⁷¹⁹ Vezi S. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, pp. 259-260, care adaugă la importanța acestui document și faptul că acest act oficial face pentru prima dată referire la o ediție latinească a Sfintei Scripturi. Se numește *Passio Sanctorum Scillitanorum* de la numele localității din provincia Numidia, Scilli.

secolului al II-lea apare prima mare personalitate a creștinismului african, în persoana lui Quintus Septimus Florens Tertullianus. Datorită caracterului său impulsiv și efervescent, puternic, viguros și arătos, însetat pentru căutarea și găsirea adevărului, dornic de întruchiparea acestui adevăr într-o viață morală desăvârșită, spre sfârșitul vieții a îmbrățișat secta montanistă⁷²⁰, dar nici aceasta nu a fost în stare să-i satisfacă propriile sale exigențe de viață creștină ascetică, aşa că și-a înființat propria sa sectă, numită a tertullianiștilor, care a supraviețuit în Cartagina până în timpul vieții lui Augustin, dar care apoi a fost absorbită de Biserica *catholice*⁷²¹. Una din consecințele acestei ruperi a lui Tertullian de Biserica mamă a fost aceea că scierile sale au fost privite cu oarecare suspiciune, și probabil ar fi fost uitate dacă Sf. Ciprian al Cartaginei nu le-ar fi redat autoritatea. Se cunoaște admirarea pe care Sf. Ciprian a avut-o față de „geniul” lui Tertullian și cu câtă ardoare făcea întotdeauna apel la scierile lui⁷²².

Dar Biserica Africii se putea mândri nu numai cu producțiile literare însemnate, ci și cu o trăsătură fundamentală care avea să-i mărească prestigiul: spiritul martiriului. Unul dintre cele mai frumoase acte martirice este cel al tinerei matroane de familie nobilă, Perpetua, ucisă împreună cu alte tinere de condiție modestă, printre care și Tânără sclavă Felicitas⁷²³. Acest spirit de a-L mărturisi pe Hristos chiar cu prețul

⁷²⁰ Numită aşa după numele întemeietorului ei, Montan (a doua jumătate a sec. II d. Hr.), secta a fost o mișcare profetică ai cărei adepti așteptau iminența Împărației de 1000 de ani și, de aceea, și-au impus reguli de viață foarte severe: interzicerea căsătoriei, posturi excesive, cultivarea entuziasmului pentru martiriu etc. (vezi S. Papadopoulos, *op. cit.*, vol. I, pp. 244-245).

⁷²¹ Vezi Fer. Augustin, *De haeresibus* 86, unde vorbește despre această sectă a tertullianiștilor.

⁷²² Hieronymus, *De Viris Illustribus* 54 (PL 23, 661, 663): „Dă-mi-l pe maestru (*da mihi magistrum*)”, aşa se adresa ori de cât ori Ciprian trata o problemă teologică și voia să consulte scierile lui Tertullian.

⁷²³ S-ar părea că Tertullian nu este întru totul străin de acest martiriu (vezi, de exemplu, P. de Labriolle, „Tertullien, auteur de prologue et de la conclusion de la *Passion de Perpétue et de Félicité*”, în *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913), pp. 126-132). Conform lui S. Papadopoulos (*op. cit.*, vol. I, p. 311), acest martiriu este socotit primul text-mărturie al montanismului din primul deceniu al sec. al III-lea, datorită caracterului său apocaliptic, vizionar, profetic.

vieții a avut drept consecință creșterea tot mai mult și consolidarea tot mai mare a Bisericii din Africa, astfel că, la începutul secolului al III-lea, se adunau în Sinod, la Cartagina, aproximativ 70 de episcopi⁷²⁴, sub președinția episcopului de Cartagina, Agrippinus. Era nevoie doar de o mare personalitate care să îi unească pe toți creștinii din Africa într-un singur trup ecclaziastic, iar aceasta a fost episcopul Ciprian, „prin excepție primul Părinte și Învățător pe care l-a dat Biserica Apuseană”⁷²⁵.

Născut undeva între 200 și 210 în Cartagina, era de origine păgână și a fost educat ca păgân, dar s-a convertit ca urmare a influenței exercitat de un oarecare preot Caecilius/ Caecillianus⁷²⁶, primind botezul probabil de Paștele anului 246. A fost hirotonit episcop la puțin timp după botezul său, la cererea populației și împotriva propriei sale voințe. Ciprian s-a impus repede ca autoritate incontestabilă în Africa, iar după moartea sa martirică, în 258, a devenit cel mai popular sfânt al Africii⁷²⁷.

Din activitatea Sf. Ciprian al Cartaginei trebuie menționate aici două episoade care vor avea o influență foarte mare asupra istoriei ulterioare a Africii. Primul dintre acestea privește atitudinea lui Ciprian față de *lapsi*, adică față de cei care, în timpul persecuțiilor lui Deciu (începute în anul 249), s-au lepădat de Hristos și au adus jertfe de tămâie geniului împăratului. După încetarea persecuțiilor, mulți dintre aceștia, cuprinși de remușcări – sincere sau nu – au cerut iertarea păcatului lor și reprimirea în comuniune. Taberele erau împărțite: partida rigoristă (în alți termeni: „cercurile cu tendințe montaniste severe”⁷²⁸) afirma cu tărie faptul că, pentru cel care L-a răstignit pe

⁷²⁴ Cf. Ciprian, *Ep.* 71, 4; 73, 3 (CSEL III, 2, 774, 780).

⁷²⁵ Cf. S. Papadopoulos, *op. cit.*, vol. I, p. 405. Pentru întreaga viață și activitate a Sf. Ciprian al Cartaginei vezi, între altele, lucrarea biografică *Cyprian the Bishop*, scrisă de J. Patout Burns Jr., Routledge, London and New York, 2002.

⁷²⁶ Pentru lecțiunea Caecilius vezi Prof. Papadopoulos (*op. cit.*, vol. I, p. 411), J. Quasten, *Patrology*, vol. II, p. 341. Pentru lecțiunea „Caecillianus” vezi G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Third Edition, Canterbury Press, Norwich, 2002, p. 24.

⁷²⁷ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 24.

⁷²⁸ S. Papadopoulos, *op. cit.*, vol. I, p. 407.

Hristos din nou prin lepădarea sa, nu mai putea exista speranță de iertare în această lume; ducând însă o viață de penitență și de excludere de la sfintele taine, decăzutul putea nădăjdui ca, la moartea sa, să obțină de la Hristos iertarea pe care Biserica nu îndrăznea să i-o acorde aici, pe pământ. Această perspectivă este extrem de sumbră, însă trebuie să avem în vedere concepția acelor vremuri privitoare la orice păcat capital săvârșit după botez, concepție care explică și practica, pe atunci comună, a administrației botezului „clinic”, adică doar în preajma morții, pentru a reduce astfel considerabil posibilitatea unor păcate de moarte după primirea lui⁷²⁹.

Împotriva acestei poziții rigoriste s-a ridicat o altă partidă, mai moderată, care afirma că cei căzuți pot fi iertați de păcatul lor prin mijlocirea confesorilor, adică a celor care au mărturisit în timpul persecuției că sunt creștini, gata să-și dea viață pentru credința lor, dar care nu au fost uciși, ci au scăpat cu viață și care, alături de martiri, erau ținuți la mare cinste în Biserică, considerați a fi dobânditi, prin mărturisirea lor, o putere de mijlocire pe lângă Dumnezeu.

Rezolvarea acestei probleme de către Ciprian s-a făcut cu multă înțelepciune, dând la iveală un caracter în care fermitatea și blândețea se completau admirabil. În sinodul african de la Cartagina din 251, prezidat de Ciprian, s-a hotărât ca *libellatici* – cei care nu au sacrificat propriu-zis, ci și-au dobândit, prin diferite mijloace, certificate ce atestau că au sacrificat – să fie reprimiți în comuniune după penitență, în timp ce *thurificati* – cei care într-adevăr au sacrificat – să rămână în stare de penitență și să fie readmiși în comuniune doar dacă sunt în pericol de moarte (*in articulo mortis* – în clipa morții)⁷³⁰. Însă un an după aceea, de Paști, și aceștia au fost reprimiți⁷³¹.

Departate de a fi o soluție care să-i mulțumească pe toți, hotărârea sinodului de la Cartagina privitoare la cei căzuți i-a determinat pe cei

⁷²⁹ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 25.

⁷³⁰ Ciprian, *Ep.* 55, 17 (CSEL III, 2, 635-636).

⁷³¹ Idem, *Ep.* 56, 2; 57, 1 (CSEL III, 2, 648-649; 650-651).

ultra rigoriști să se separe de Biserică, să provoace schismă și să afirme că numai ei păstrează credința curată, nepătătată. În Cartagina, situația a fost imediat readusă sub control, iar dizidenții au fost excomunicați. La Roma, însă, schismaticii erau conduși de un oarecare Novațian, om austera și teolog abil, care a reușit să fie hirotonit episcop al acestui oraș, în anul 251, în opozиie cu ocupantul legal al scaunului episcopal, Cornelius⁷³². Episcopii africani l-au recunoscut însă pe Cornelius ca episcop legal, iar pe Novațian l-au excomunicat.

În fața acestor tulburări, Sf. Ciprian a luat atitudine și cu ajutorul scrisului, compunând tratatul *De Catholicae Ecclesiae Unitate* în care accentua faptul că, de vreme ce Biserica este una, nu poate să existe viață spirituală la cei care se separă de ea. Nimeni nu poate să-L aibă pe Dumnezeu de Tată, dacă nu are Biserica de Mamă. Posibilitatea ca cei din afara Bisericii să își găsească mântuirea este la fel de redusă ca cea de a scăpa cu viață pentru cei ce nu s-au aflat în arca lui Noe pe timpul potopului⁷³³.

Al doilea episod din activitatea Sf. Ciprian care interesează subiectul de față este controversa pe care a avut-o, spre sfârșitul vieții, cu episcopul Ștefan al Romei, privitoare la ereticii care vor să revină în sânul Bisericii: de vreme ce aceștia au fost botezați în secta lor, trebuie oare să fie rebotezați, aşa cum era obiceiul în Africa și în Bisericile vorbitoare de greacă din Asia Minor, sau nu? Principiul care justifica o astfel de practică – ca aceștia să fie rebotezați – este același care stă la baza tratatului *De unitate*: de vreme ce în afara Bisericii nu există o viață spirituală adevarată⁷³⁴, înseamnă că nici nu se săvârșește vreo taină validă. La fel, în afara Bisericii nu există nici martiriu valid. Un schismatic trimis la moarte pentru numele lui Hristos nu poate fi considerat martir, căci a încălcăt primul principiu al martirului, de

⁷³² Vezi Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericăescă* VI, 43.

⁷³³ Ciprian, *De unitate* 6 (CSEL III, 1, 215): *Si potuit evadere quisquam qui extra arcum Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit.*

⁷³⁴ Vezi și Ciprian, *Ep. 73, 21: salus extra Ecclesiam non est.*

vreme ce nu posedă dragoste fraternă. Schismaticul poate fi ucis, dar nu poate primi cunună de martir⁷³⁵. Dacă un schismatic profesează și învățături false – eretici – cu atât mai mult nu se poate ca acesta să administreze taine valide. Așadar, din punctul de vedere al lui Ciprian, un eretic trebuia să fie rebotezat pentru a putea fi primit în Biserica cea adevărată.

Această concepție l-a adus în polemică cu Ștefan, episcopul Romei, în primăvara anului 256. Cu un an mai înainte, Ciprian fusese întrebat de un oarecare Magnus dacă schismaticii novatieni ar trebui rebotezați pentru a reintra în sânul Bisericii Mame⁷³⁶. Fără se ezite, el a recomandat rebotezarea, iar un sinod african, ținut în același an, a aprobat concepția lui Ciprian⁷³⁷. În anul 256, un nou sinod african a întărit hotărârea precedentă și i-a comunicat-o episcopului Ștefan al Romei⁷³⁸. Acesta nu a primit hotărârea cu mare bucurie, și acesta pentru că, la Roma, situația era oarecum diferită. Dacă în Africa, schisma novatiänă a fost înăbușită relativ ușor, la Roma, novatiienii constituiau o forță. Ștefan era dispus să-i primească pe novatieni în comuniune fără să le mai pună o piedică în plus, respectiv necesitatea rebotezării. De aceea, a trimis o scrisoare Bisericii Africane, în care i se solicita acesteia să observe practica Bisericii Romane, care nu cerea rebotezarea schismatilor, și în care își exprima dreptul de a impune hotărârile sale și altor Biserici, africane sau răsăritene. Orice refuz de a se supune se sanctiona cu excomunicarea⁷³⁹.

Această atitudine intransigentă a episcopului Romei l-a neliniștit pe Ciprian, care întotdeauna l-a tratat cu respect pe ocupantul scaunului episcopal de la Roma, însă pe care îl considera doar un *primus inter*

⁷³⁵ Ciprian, *De unitate* 14 (CSEL III, 1, 223): *esse martyr non potest, qui in Ecclesia non est; ... exhibere se non potest martyrem, qui fraternalm non tenuit caritatem; ... occidi talis potest, coronari non potest.*

⁷³⁶ *Idem, Ep. 69, 1* (CSEL III, 2, 749-750).

⁷³⁷ *Idem, Ep. 70* (CSEL III, 2, 766-770).

⁷³⁸ *Idem, Ep. 72, 1* (CSEL III, 2, 775-776).

⁷³⁹ *Idem, Ep. 74, 1; 75, 25* (CSEL III, 2, 799; 826-827).

pares. Obținând sprijinul bisericilor din Asia Minor, care erau și ele de concepția rebotezării schismaticilor și a ereticilor, Ciprian a convocat un nou sinod, la 1 septembrie 256, în care 87 de episcopi din toată Africa de Nord au ratificat poziția episcopului cartaginez⁷⁴⁰.

Nu se știe care a fost rezultatul acestei controverse, nici dacă Ștefan l-a excomunicat pe Ciprian sau nu⁷⁴¹. Totuși, cearta dintre cele două biserici nu a avut consecințe serioase imediate. Ștefan a murit în 257, se pare ca martir, iar urmașul acestuia, Sixtus al II-lea (257-258), a fost în relații bune cu Ciprian.

În istoria Bisericii africane, însă, această controversă a avut consecințe dintre cele mai grave. La anul 258, Ciprian murea ca martir, iar întreaga sa învățătură a devenit literă de lege și a fost folosită în cea mai faimoasă și de durată schismă din istoria Africii, și anume schisma donatistă.

IV.2. Nașterea Fericitului Augustin. Familia sa

Aurelius Augustinus, sfânt și doctor în Biserica Romano-Catolică, fericit în Biserica Ortodoxă, s-a născut la Tagaste, actualul Souk-Ahras din Algeria, la 13 noiembrie 354⁷⁴². Nu se știe mai nimic despre originile familiei lui, însă se presupune că era de origine berberă⁷⁴³. Numele de Aurelius sugerează că familia sa a fost printre multele care au primit

⁷⁴⁰ *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis* (CSEL III, 1, 435 §.u.), apud Gerald Bonner, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁴¹ S. Papadopoulos (*op. cit.*, vol. I, p. 410) notează, totuși: „Fără formație teologică și îndărătnic, Ștefan a purces la separarea Bisericii nord-africane și la [obținerea] afuriseniei Sf. Ciprian (moartea lui Ștefan a împiedicat validarea [oficială] a afuriseniei)”.

⁷⁴² Fer. Augustin, *De beata vita* 1, 6: *Idibus novembribus mihi natalis dies erat*. Tagaste era un oraș liber din provincia romană Numidia Proconsularis, recent convertit, în cea mai mare parte, la schisma donatistă (vezi E. Portalié, *A Guide to the thought of Saint Augustine*, Greenwood Press, reprinted 1975, p. 5), a cărui existență era atestată de aproximativ 300 de ani (vezi P. Brown, *op. cit.*, p. 19).

⁷⁴³ H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 11: „Calculul probabilităților ne permite să presupunem că el era de pură rasă berberă”, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 36, nota 2).

cetățenia romană prin faimosul edict al lui Caracalla din 212, prin care toți oamenii liberi ai Imperiului devineau cetăteni romani⁷⁴⁴. Augustin însă nu se considera altceva decât un cetățean roman vorbitor de latină. Tatăl lui Augustin, pe nume Patricius, era un *decurio* al orașului Tagaste⁷⁴⁵, adică o persoană cu o anumită însemnatate locală, însă cu posibilități materiale limitate⁷⁴⁶. Acest lucru nu este de mirare, dacă ne gândim la situația destul de proastă a clasei curiale – din care făceau parte și decurionii – în secolul al IV-lea, când perceperea excesivă de impozite, corroborată cu solicitările sociale făcute asupra lor în calitatea lor de membri ai aristocrației civile, le făceau viața o corvoadă, determinându-i pe mulți să fugă în pustie și să devină monahi, de unde mai apoi erau rechemați prin edicte imperiale⁷⁴⁷.

Patricius era păgân și nu se va creștina decât înainte de moartea sa, survenită la vremea când Augustin era de 17 ani, adică în 371. Deși avea un temperament violent⁷⁴⁸ și nu era foarte cultivat, el și-a dat seama de calitățile intelectuale ale fiului său și a făcut tot posibilul pentru ca Augustin să primească cea mai bună educație⁷⁴⁹.

⁷⁴⁴ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 36. Septimius Severus, tatăl lui Caracalla, l-a adoptat pe Marcus Aurelius ca tată fictiv al său și, odată cu acesta, a adoptat întreaga dinastie a Antoninilor. Cât privește edictul lui Caracalla, intitulat *Constitutio Antoniniana*, textul latin în partea sa esențială sună astfel: *Do igitur omnibus peregrinis, qui in orbe terrarum sunt, civitatem Romanorum, manente omni genere civitatum, exceptis dediticiis* („Așadar, accord tuturor străinilor care sunt în Imperiul Roman cetățenie română...”) (vezi S. Riccobono, *Fontes juris Romani antejustiniiani*, I, Firenze, 1941, pp. 445-449, n. 88, găsit la adresa web <http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>, accesat în 31 iulie 2010).

⁷⁴⁵ Possidius, *Vita Augustini* 1: *de numero curialium parentibus honestis et Christianis progenitus erat.*

⁷⁴⁶ Vezi P. Brown, *op. cit.*, p. 21, care spune despre tatăl lui Augustin că era un om sărac, un *tenuis municeps*, adică un cetățean cu posibilități materiale limitate (Cf. Augustin, *Conf.* II, III, 5: *sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis;* „mi se pregătea cheltuiala [unei călătorii mai lungi la Cartagina] mai mult datorită ambiției decât veniturilor tatălui meu, care era un cetățean foarte modest din Tagaste”).

⁷⁴⁷ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁴⁸ Augustin, *Conf.* IX, IX, 19: *erat vero ille praeterea sicut benivolentia praecipuus, ita ira fervidus* („acela era însă pe cât de distins prin bunăvoieță, pe atât de aprins la mânie”).

⁷⁴⁹ *Ibidem* II, III, 5.

În privința mamei sale, Monica, informațiile sunt mult mai numeroase, și aceasta în primul rând datorită entuziasmului cu care Augustin a vorbit despre ea. Când l-a născut pe Augustin, era în vîrstă de 23 de ani. Probabil de origine berberă, ea era o creștină ferventă și datorită ei, Augustin se însemna încă din pruncie cu semnul crucii⁷⁵⁰. Nu există însă nici un indiciu despre o posibilă instrucție amplă sau instituționalizată a copilului Augustin în credința creștină. Instrucția creștină pe care Monica i-a dat-o fiului ei a fost una elementară, mai mult pe calea exemplului și a îndemnului, așa cum orice mamă creștină, indiferent de loc și timp, ar face cu fiul ei, și nu este de mirare că Augustin îi atribuie mamei sale prezența numelui lui Iisus în inima sa încă din fragedă pruncie⁷⁵¹.

Ambii părinți aveau o trăsătură comună: hotărârea. Tatăl lui Augustin era hotărât cu orice preț să-i dea fiului său educația clasică ce îi putea facilita mai târziu o carieră strălucită⁷⁵², iar Monica, mama sa, era la fel de hotărâtă să-l vadă pe fiul ei creștin, convinsă fiind că „nu se poate ca fiul atâtător lacrimi să piară”⁷⁵³.

Augustin nu a fost singur la părinți, ci a mai avut cel puțin un frate, Nevigius, și o soră, al cărei nume se presupune că a fost Perpetua⁷⁵⁴. Aceasta din urmă a fost căsătorită, iar mai apoi, rămasă văduvă, a ajuns conducătoarea unei comunități religioase pentru femei⁷⁵⁵.

⁷⁵⁰ *Ibidem* I, XI, 17.

⁷⁵¹ *Ibidem* III, V, 8: *hoc nomen salvatoris mei... in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat* („... acest nume al Mântuitorului meu ... inima mea fragedă îl sorbise cu evlavie chiar în laptele mamei mele”).

⁷⁵² *Ibidem* II, III, 5.

⁷⁵³ *Ibidem* III, XII, 21.

⁷⁵⁴ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 40. P. Brown (*op. cit.*, p. 29) vorbește despre două surori, fără însă a le menționa numele.

⁷⁵⁵ Possidius, *op. cit.*, 26: *Feminarum intra domum eius nulla umquam conversata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae vidua Deo serviens multo tempore...* („Nici o femeie nu a trăit vreodată sau nu a stat în casa acestuia (a lui Augustin – n. n.), nici măcar sora lui de sânge care, văduvă [fiind], i-a slujit mult timp lui Dumnezeu...”).

IV.3. Între educație și concupiscentă: fluctuațiile de tinerețe ale lui Augustin

Pentru perioada cuprinsă între nașterea lui Augustin și botezul său, săvârșit la 386, sursa principală o constituie propria sa autobiografie, intitulată *Confessiones*⁷⁵⁶. Din copilăria fragedă reținem primejdia de moarte în care s-a aflat, cuprins fiind de o fierbințeală din cauza presiunii stomachului⁷⁵⁷, primejdie care l-a determinat să ceară Taina Botezului, ca să moară creștin. Mama sa, Monica, chiar începuse pregătirile pentru primirea Tainei, însă însănătoșirea imediată a lui Augustin a dus la amânarea botezării lui.

Din perioada primilor ani de școală, petrecuți în Madaura, oraș aflat în vecinătatea orașului său natal, în care Augustin trebuia să învețe literatură, el își aduce aminte de brutalitatea învățătorului, care se folosea de o nuia pentru a-i îndemna pe elevi să fie silitori⁷⁵⁸. Își mai amintește de dificultatea pe care a întâmpinat-o în învățarea limbii grecești⁷⁵⁹ (pe care nu a stăpânit-o niciodată foarte bine). În propria sa limbă, în schimb, a excelat. Prin educația primită chiar și până la această dată, Augustin dovedea o memorie remarcabilă, o atenție tenace asupra detaliului, o artă impresionantă în a-și deschide inima pentru a se confesa.

Deoarece calitățile sale intelectuale erau deosebite, tatăl său s-a hotărât să-l trimită la Cartagina, cea mai mare universitate din Africa de

⁷⁵⁶ Pentru valoarea istorică a *Confesiunilor* vezi G. Bonner, *op. cit.*, pp. 42-51. Din propria mărturisire a lui Augustin cuprinsă în *Conf.* X, IV, 6, Pierre Courcelle (*Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 27) trage concluzia că principalul scop al *Confesiunilor* lui Augustin este teologic, nu istoric. De aceea, Augustin va omite multe detalii biografice care nu au relevanță pentru scopul său, care este: lauda lui Dumnezeu; mărturisirea păcatului înaintea lui Dumnezeu și în prezența confrăților, pentru a-i ajuta pe aceștia în progresul lor spiritual, pentru a încuraja acel simț al unității prin legătura dragostei.

⁷⁵⁷ Augustin, *Conf.* I, XI, 17: *pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus.*

⁷⁵⁸ *Ibidem* I, IX, 14.

⁷⁵⁹ *Ibidem* I, XIV, 23.

Nord și a doua ca importanță în partea apuseană a Imperiului, după cea de la Roma. De aceea, în al șaisprezecelea an al vieții sale, Augustin s-a întors din Madaura în Tagaste, unde a rămas un an de zile, timp în care tatăl său a strâns banii necesari pentru a-l trimite la Cartagina⁷⁶⁰. În acest an de pauză școlară, Augustin cade în păcatul desfrânării⁷⁶¹. Acestuia i s-a adăugat în scurt timp și acela al furtului: în vecinătatea casei sale „era un păr încărcat cu fructe lipsite de ispite și ca formă, și ca gust”. Împreună cu alți „adolescenți netrebnici”, Augustin a golit într-o noapte acest păr, pentru ca mai apoi să arunce fructele porcilor⁷⁶². Scriindu-și *Confesiunile*, el își aduce aminte cu durere de acest episod – o năzbătie adolescentină –, reflectând la aparenta lipsă de motiv pentru respectivul furt. Ei n-au prădat părul pentru a-i mâncă fructele, ci dintr-o răutate gratuită, doar de dragul de a face rău, din dorința de a emula, deși în sens negativ, atotputernicia divină⁷⁶³. Găsim aici, în acest episod, dovada naturii spirituale a păcatului, și tocmai din acest punct de vedere, Augustin a considerat furt perelor drept o culme a păcatelor tinereții sale.

În această stare efervescentă de concupiscentă ajunge Augustin la Cartagina, în 371, la vîrsta de 17 ani, oraș pe care îl percepe prin această optică a păcatului: „Am venit la Cartagina și în jurul meu lărmuia, din toate părțile, cazarul amorurilor rușinoase”⁷⁶⁴. De aceea a îmbrățișat imediat o viață dedită plăcerilor lumești, nu numai de natură sexuală, ci tot ceea ce presupunea o viață mondenă: teatru, prietenii

⁷⁶⁰ *Ibidem* II, III, 5.

⁷⁶¹ *Ibidem* II, III, 6. G. Bonner (*op. cit.*, p. 53), notează: „Nu avem nici un motiv să subestimăm comportamentul său; epoca și societatea erau caracterizate de lascivitate, iar castitatea ca virtute bărbătească nu a fost niciodată prețuită prea mult pe coastele Mediteranei. Pe de altă parte ... avem propria declaratie a lui Augustin că obișnuia să-și exagereze faptele sale cele rele când vorbea cu prietenii săi, pentru a apărea mai josnic decât era de fapt. Din nefericire, Augustin nu a primit nici o încurajare din partea tatălui său în materie de castitate, ci a fost mai degrabă încurajat spre aceste pofte, în speranța de a avea nepoți. Mama sa, într-adevăr, l-a avertizat asupra desfrânării și a adulterului, dar fiul ei nu a acordat nici o atenție acestor sfaturi femeiești”.

⁷⁶² *Ibidem* II, IV, 9.

⁷⁶³ *Ibidem* II, VI, 14.

⁷⁶⁴ *Ibidem* III, I, 1.

frivole, petreceri zgomotoase etc. Acum o întâlnește și pe cea care îi va fi concubină cincisprezece ani de acum înainte și care îi va dărui un fiu, pe nume Adeodatus, un Tânăr cu calități intelectuale deosebite, dar care va muri prematur⁷⁶⁵.

Dincolo de plăcerile frivole, pe care ulterior, în calitate de apologet creștin, Augustin le va combate, mai era și un alt fel de plăcere, cea provocată de succesul intelectual. Deja Augustin excela în retorică, iar acest fapt însemna calea cea mai sigură pentru o carieră juridică de succes, cu speranțe de avansare până în funcțiile cele mai înalte din administrația imperială⁷⁶⁶. Dar în această perioadă survine primul „accident” pe care Augustin îl va considera ulterior ca prima intervenție a lui Dumnezeu în viața lui pentru a-l așeza pe calea spre „Ierusalimul cel ceresc”: citirea, la vîrstă de 19 ani, a tratatului *Hortensius* de Cicero, astăzi în cea mai mare parte pierdut, dar despre care ne putem face o idee din fragmentele rămase și din ceea ce Augustin ne spune despre el.

Acest tratat este o exortare către filozofie, aparținând genului literar pe care grecii îl numeau λόγος προτερικός, și a fost scris de Cicero în anul 45 î. Hr., când sănsele republicanilor au căzut și triumful lui Caesar, după victoriile successive de la Pharsalus, Thapsus și Munda⁷⁶⁷, l-au silit să se retragă în viața privată⁷⁶⁸. Dându-și toată silința și exercitându-și toate abilitățile oratorice, Cicero compune acest elogiu al filozofiei, încercând să se autoconsoleze pentru ieșirea din viața

⁷⁶⁵ În 386, când Augustin se afla la Cassiciacum, Adeodatus era în vîrstă de aproape 15 ani (vezi *Conf. IX, VI, 14*), ceea ce înseamnă că acesta s-a născut prin 372, deci însoțirea lui Augustin cu „concubina nenumită” trebuie să se fi petrecut în 371, chiar în primul an al lui Augustin la Cartagina.

⁷⁶⁶ *Ibidem III, III, 6.*

⁷⁶⁷ Lupte în cadrul războiului civil roman (49-45 î. Hr.), purtat de Caesar, sprijinit de *populares* și de legiunile sale, împotriva celor numiți *optimates*, fracțiunea tradiționalistă din punct de vedere social și conservatoare din punct de vedere politic a Senatului Roman, sprijinită de Pompei și legiunile acestuia.

⁷⁶⁸ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 57. Viața lui Marcus Tullius Cicero (106-43 î. Hr.) a coincis cu declinul și căderea Republicii Romane (509-27 î. Hr.), Cicero însuși jucând un rol important în evenimentele politice din această perioadă.

publică. Citirea acestui tratat a avut un efect imediat asupra lui Augustin, îndemnându-l să pornească în căutarea înțelepciunii. Singurul defect pe care, totuși, *Hortensius* îl avea, era acela că numele lui Hristos nu era niciunde menționat⁷⁶⁹, de aceea această cale către înțelepciune a trebuit să treacă prin diferite etape. A început prin citirea Scripturilor, însă a simțit o profundă dezamăgire când a văzut stilul extrem de simplu și de rudimentar al versiunii latine a Bibliei, care nu satisfăcea deloc mintea lui exersată în tradiția retorică seculară⁷⁷⁰. Ceea ce Augustin citea în Biblie părea că nu are nimic de-a face cu extrem de elevata Înțelepciune despre care Cicero spunea că trebuie căutată și iubită. În această stare de spirit, a aderat la secta maniheilor⁷⁷¹, în care va rămâne timp de nouă ani și împotriva căreia va duce o luptă nemiloasă din momentul convertirii la adevărata credință și, mai târziu, în calitate de episcop.

IV.4. Logodna lui Augustin cu erezia: perioada maniheică

Nu este scopul lucrării de față de a prezenta aici sistemul religios al maniheilor⁷⁷², dar credem că o schițare a ideilor de bază e necesară pentru a înțelege parcursul spiritual al episcopului Hipponei, parcurs de care depinde, în ultimă instanță, și concepția sa despre relația dintre

⁷⁶⁹ Augustin, *Conf.* III, IV, 8.

⁷⁷⁰ *Ibidem* III, V, 9. Pentru atitudinea unui spirit literar din Antichitatea Tânără față de Biblia latină vezi H. I. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 378 și.u. Augustin nu este singurul Părinte al Bisericii care a simțit, inițial, o cruntă dezamăgire la primul contact cu stilul barbar al Scripturii. Ieronim (*Ep.* 22, 30, 2; 53, 10, 1) menționează aceeași decepție, iar înaintea acestuia, Arnobius (*Adversus nationes* I, 45; 58-59) și Lactanțiu (*Divinae institutiones* III, 1, 11; V, 1, 15-18; VI, 21, 4-5) au avut același sentiment.

⁷⁷¹ Augustin, *Conf.* III, VI, 10.

⁷⁷² Literatura de specialitate pe acest subiect este vastă, amintim aici doar câteva titluri: Prods Oktor Skjærvø, *An Introduction to Manichaeism*, Harvard University Press, 2006; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Second Impression, Brill, 1999; H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949; Steven Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge University Press, 1947.

autoritatea ecclieastică și puterea imperială. În temeietorul acestei secte a fost Mani, persan de origine, care s-a autointitulat „Apostolul lui Iisus Hristos” și care a murit ca martir sub regele Bahram I în anul 277, după o lungă și de succes perioadă de apostolat în Imperiul Persian.

Teologia maniheană era dualistă, potrivit căreia lumea era produsul unei lupte dintre două principii sau puteri egale și eterne – principiul Binelui sau puterea Luminii, pe de o parte, și principiul Răului sau puterea Întunericului, pe de alta. Această luptă nu avea să se sfârșească decât la sfârșitul lumii, când cele două principii vor fi definitiv separate, iar lumea va fi distrusă într-o conflagrație uriașă. Fiecare ființă din această lume, ca și lumea în ansamblul ei, era un amestec de Lumină și de Întuneric; scopul credinciosului era acela de a a-și da concursul la separarea Luminii de Întuneric, iar modalitatea prin care putea face aceasta era o asceză riguroasă, însemnând, între altele, celibat, sărăcie și vegetarianism. Însă o astfel de viață austera duceau doar un număr restrâns de adepti, aşa numiții „aleși”, în timp ce marea majoritate a credincioșilor, „ascultătorii, auditorii” aveau îngăduința să mănânce carne și să bea vin, să se căsătorească și să facă copii, să dețină proprietăți. Însă aceștia aveau datoria de a-i întreține pe cei aleși, care nu trebuiau să se întrețină singuri.

În privința atitudinii maniheilor față de Hristos, ei îl considerau cel mai mare învățător, o ființă divină, Căreia îi negau întruparea. Iată ce spune episcopul maniheu Faustus, aflat în controversă cu Augustin:

Hristos nu a fost un profet, nu a fost un profet ca Moise; căci Moise a fost om, iar Hristos a fost Dumnezeu; Moise a fost păcătos, Hristos a fost sfânt; Moise s-a născut din împreunare omenească, Hristos dintr-o Fecioară, potrivit părerii tale [sc. a lui Augustin] sau, aşa cum susțin eu, nu S-a născut [ca om] niciodată⁷⁷³.

Manieheii respingeau în totalitate Vechiul Testament. Pentru ei, Yahweh era o zeitate rea, neavând nimic în comun cu Tatăl descoperit

⁷⁷³ Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* XVI, 4.

de Hristos. Această poziție răspundea, la acea vreme, unor nedumeriri ale lui Augustin, care găsea anumite afirmații din Vechiul Testament greu de admis, ca de pildă crearea omului după chipul lui Dumnezeu, pe care Augustin nu putea să o interpreteze decât într-o manieră antropomorfică. De asemenea, era scandalizat de unele practici vetero-testamentare, ca de pildă poligamia patriarhilor⁷⁷⁴. Respingerea Vechiului Testament de către manihei era o soluție simplă, negativă, la aceste frământări ale lui Augustin. Ceea ce îl chinuia pe Augustin la acea vreme în mod deosebit era problema originii răului⁷⁷⁵: cum se face că răul există, de vreme ce Dumnezeu este bun? Maniheii răspundeau: răul nu are nimic de-a face cu Dumnezeul cel bun, răul există din veșnicie, independent de El.

Care au fost cauzele care l-au determinat pe Augustin să adere la secta maniheilor și cum se face că a rămas atât de mult într-o sectă pe care ulterior a combătut-o atât de fervent? Mai întâi, maniheii spuneau că, spre deosebire de Biserica *catholică*, care se bazează pe autoritatea sinodală pentru a-și stabili doctrina, ei apelează doar la rațiune și ea singură este în măsură să le descopere adevărata învățătură⁷⁷⁶. Această „ofertă” era foarte tentantă pentru Tânărul Augustin, înzestrat cu o minte sclipoare și însetat să ajungă la adevăr cu ajutorul acesteia. Pe lângă această apetență intelectuală, o alta, de natură mai degrabă emoțională, l-a determinat să adopte maniheismul: austeritatea maniheică⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ Idem, *Conf.* III, VII, 12.

⁷⁷⁵ *Ibidem* III, VII, 12: *Quibus rerum ignarius perturbabar et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.* („Fiind neștiutor, eram tulburat de aceste lucruri și, îndepărtându-mă de adevăr, mi se părea că mă îndrept spre adevăr, fiindcă nu știam că răul nu este altceva decât lipsa binelui, [care merge] până la ceea ce nu există nicidcum”).

⁷⁷⁶ Vezi Augustin, *De utilitate credendi* I, 2, lucrare pe care a scris-o în 391 sau 392, imediat după ce a devenit preot creștin. Spre deosebire de Biserica *catholică*, care te obliga să crezi înainte de a cunoaște motivele acestei credințe, maniheii – se lăudau aceștia – făgăduiau să nu ceară adeziune la adevărurile propovăduite de ei decât după prealabile discuții și lămuriri. Ei pretindeau că credința lor este fundamentată pe rațiune (vezi și Constantin C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Ed. Anastasia, 1998, p. 8).

⁷⁷⁷ Vezi Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* I, I, 2.

Castitatea celor aleși din rândul maniheilor trebuie să-l fi impresionat pe Tânărul Augustin, mai ales că el însuși nu trăia în castitate⁷⁷⁸. Pe de altă parte, el nu vedea în rândul creștinilor *catholici* aşa ceva, nici nu auzise încă de monahii din Tebaida Egiptului, conduși de Antonie, care murise la 356 în vîrstă de 105 ani⁷⁷⁹. Cu toate acestea, Augustin a rămas pe tot parcursul perioadei sale maniheice un auditor, chiar dacă a depus, se pare, eforturi să ajungă la castitate.

Convertirea lui Augustin la maniheism a înfuriat-o foarte rău pe mama sa, Monica, iar drept răspuns, i-a interzis lui Augustin să mai locuiască cu ea în aceeași casă⁷⁸⁰. O viziune pe care a avut-o ulterior⁷⁸¹, prin care i se vestea că Augustin va renunța la această sectă, ca și sfaturile unui bătrân episcop creștin, odinioară el însuși maniheu, care îi spunea că Augustin însuși își va da seama de erorile acestora și va renunța la maniheism, ar fi trebuit să aline neliniștile Monicăi. Doar replica finală a acestui episcop, care a văzut câte lacrimi amare varsă această mamă pentru fiul ei, a putut să o liniștească întrucâtva: „Du-te – a zis – de la mine! După cum îți duci viața, este imposibil ca fiul acestor lacrimi să piară”⁷⁸².

⁷⁷⁸ Vezi și P. Brown (*op. cit.*, pp. 50-51), care spune că teologia dualistă maniheică avea darul să-i liniștească lui Augustin scrupulele pentru faptul de a trăi în concubinaj: de vreme ce răul nu ține de voința noastră, ci de partea de Întuneric din noi, nu putem nicidcum să ne împotrivim acestuia. Așadar, persistența lui Augustin în desfrâنare nu îi provoca muștrări de conștiință, căci nu ținea de el să nu trăiască astfel. Vezi *Conf. V, X, 18*, unde Augustin spune clar că era astfel: „Căci până atunci mi se părea că nu suntem noi cei care păcătuim, ci că în noi păcătuiește nu știu ce altă natură și se desfătă mândria mea că eu sunt în afară de păcat, iar când făceam ceva rău nu mărturiseam că eu am făcut, ca să vindeci sufletul meu pentru că păcătuia Ție, ci îmi plăcea să mă iert și să îñvinuiesc nu știu ce altceva, care era cu mine și nu eram eu”.

⁷⁷⁹ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁸⁰ Augustin, *Conf. III, X, 19*. Pentru un creștin *catholic* african din secolul al IV-lea, maniheismul era eretica „prin excelență” (vezi P. Brown, *op. cit.*, p. 53).

⁷⁸¹ *Ibidem III, X, 19*.

⁷⁸² *Ibidem III, XII, 21: Vade – inquit – a me; ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat!*

În timpul celor nouă ani de „rătăcire maniheică”, Augustin a predat retorica, mai ales din dorința de câștig⁷⁸³. Reîntorcându-se de la Cartagina la Tagaste, în anul 375, a continuat și aici să predea retorică, dar și să atragă elita acestui oraș la erexia maniheică, de exemplu pe ilustrul aristocrat Romanianus, probabil rudă a tatălui lui Augustin⁷⁸⁴, și pe o rudă a lui Romanianus, pe nume Alypius. Moartea unui prieten drag, pe care îl cunoștea încă din copilărie și pe care reușise să-l convertească la maniheism, l-a făcut să considere sederea sa în orașul natal insuportabilă⁷⁸⁵. Oferirea unui nou post de predare în Cartagina i s-a părut soluția optimă la acea dată⁷⁸⁶. Un alt motiv al plecării sale din Tagaste poate fi decelat în lucrarea *Contra Academicos*⁷⁸⁷: dorința de a-și continua cariera sa academică. Cartagina era universitatea de frunte a Africii și o trambulină pentru un post de retorică în Italia. Prietenul și patronul său, Romanianus, care i-a arătat multă bunăvoiță pe parcursul anilor săi de studenție, l-a ajutat și de data aceasta cu toate cele necesare pentru o sedere cât mai lipsită de griji aici.

Pe măsură ce anii treceau, atracția lui Augustin pentru maniheism devinea din ce în ce mai slabă și convingerea că aceasta este calea spre adevăr din ce în ce mai nesigură. Maniheii erau mai dispuși să demonteze doctrinele altora decât să-și argumenteze solid propria lor învățătură⁷⁸⁸. Apoi, un alt element important era slăbiciunea sistemului maniheic de a explica în mod satisfăcător pentru Augustin tot ceea ce ține de fizică. *Hortensius* a lui Cicero i-a deschis Tânărului Augustin apetența pentru lectură și în anii următori a citit foarte mult, chiar și *Categoriile* lui Aristotel, o operă foarte apreciată în Africa, dar puțin înțeleasă, pe care Augustin a înțeles-o fără prea mare efort⁷⁸⁹. A citit și

⁷⁸³ *Ibidem* IV, II, 1.

⁷⁸⁴ Vezi P. Brown, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁸⁵ Augustin *Conf.* IV, IV, 9.

⁷⁸⁶ *Ibidem* IV, VII, 12.

⁷⁸⁷ Idem, *Contra Academicos* I, I, 3.

⁷⁸⁸ Idem, *De utilitate credendi* I, 2.

⁷⁸⁹ Idem, *Conf.* IV, XVI, 28.

foarte multe lucrări de astronomie⁷⁹⁰ și a descoperit că fizica descrisă destul de argumentat în acestea era în dezacord cu cosmologia maniheică⁷⁹¹. Această discrepanță l-a dezamăgit cumplit pe Augustin, căruia i se spusese că învățătura maniheică era o revelație directă a Duhului Sfânt care explica toate lucrurile⁷⁹².

Cam în aceeași perioadă a sosit în Cartagina un apologet creștin *catholic* pe nume Elpidius, care a intrat în polemică publică cu maniheii, a căror rezistență argumentativă a fost foarte slabă. În particular, cei aleși le-au spus auditorilor că și în Noul Testament există multe interpolări ale iudaianților, care doreau să introducă și aici legea iudaică, respinsă de ei odată cu Vechiul Testament. Totuși, maniheii nu au alcătuit nici o versiune a Noului Testament epurată de toate aceste interpolări, iar Augustin a găsit aceste explicații total nepotrivite⁷⁹³. Nu în ultimul rând, se părea că morala unora dintre aleșii manihei era departe de idealul pe care îl propovăduiau. Dacă se mai adaugă și faptul că maniheismul era, în acea vreme, o religie proscrisă în Imperiul Roman și că, de aceea, episcopii manihei se abțineau de a lua vreo măsură împotriva celor vinovați de păcate mari, pentru ca nu cumva aceștia, răzbunându-se, să-i denunțe autorităților seculare⁷⁹⁴, ne putem face o imagine completă a profundei dezamăgiri pe care Augustin o simțea față de apartenența sa la această sectă.

Augustin se afla în pragul „divorțului” de manihei, însă aceștia i-au promis că renumitul teolog maniheu Faustus de Milevis, a cărui venire la Cartagina era iminentă, avea să răspundă tuturor întrebărilor

⁷⁹⁰ *Ibidem*. V, III, 3.

⁷⁹¹ Maniheii condamnaseră astronomia; în comparație cu înțelepciunea “obiectivă” cuprinsă în cărțile lor, observațiile astronomice erau bâlbâieli de amator. Însă Augustin a realizat destul de repede că erau adevărate calculele astronomilor, iar el era un om care nu dorea altceva decât să afle adevărul (cf. *Conf.* V, III, 3 și 6).

⁷⁹² Augustin, *Conf.* V, V, 8.

⁷⁹³ *Ibidem* V, XI, 21.

⁷⁹⁴ Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* II, XIX, 68-69.

sale⁷⁹⁵. Când acesta a ajuns aici, în 383, rezultatul a fost contrar celui așteptat. Faustus era un om cu un caracter ireproșabil, cu o elocvență înnăscută pe care și-a îmbunătățit-o prin lectură, dar care nu știa nimic despre filozofie și, de aceea, îi răspunsese lui Augustin în aceiași termeni în care o făcuseră și ceilalți manihei, însă într-un mod mai plăcut⁷⁹⁶. Deși nu a părăsit secta, Augustin era hotărât să nu mai facă nici un progres în ea, și dacă până acum avusese vreo intenție de a ajunge și el în rândul aleșilor, acum această intenție se risipise cu totul⁷⁹⁷.

IV.5. Realizarea profesională a lui Augustin: perioada milaneză. Atitudinea sceptică pe drumul căutării adevărului

Probabil una din consecințele imediate ale dezamăgirii sale a fost decizia sa de a pleca, în anul următor, la Roma, deși scopul mărturisit de el a fost acela de a studia într-un cadru mai ordonat și în liniște, într-o societate mai civilizată decât cea cartagineză⁷⁹⁸. Mama sa, Monica, s-a opus din nou acestei decizii, iar Augustin a putut să plece înselând-o, spunându-i că pleacă în port doar ca să-și petreacă un prieten⁷⁹⁹. Ajungând la Roma, a găsit ospitalitate în casa unui auditor maniheu⁸⁰⁰. Aici a fost cuprins subit de un atac violent de febră, căruia puțin i-a lipsit să nu se dovedească fatal. Ne aducem aminte că într-o situație similară din copilărie, Augustin a cerut botezul clinic, însă acum a refuzat să facă la fel. Aceasta poate fi un semn al faptului că, oricât de dezamăgit era de doctrina maniheică, încă nu se gândeau să-și găsească răspunsurile la nevoile sale spirituale în învățătura creștină *catholica*⁸⁰¹.

⁷⁹⁵ Idem, *Conf.* V, VI, 10.

⁷⁹⁶ *Ibidem*. V, VI, 11: Augustin, reușind să-i pună lui Faustus întrebările care-l frământau și auzind în ce mod răspunde, și-a dat seama că „omul nu cunoaște disciplinele liberale, în afară de gramatică, dar și aceasta în chip obișnuit”.

⁷⁹⁷ *Ibidem* V, VII, 13.

⁷⁹⁸ *Ibidem* V, VIII, 14.

⁷⁹⁹ *Ibidem* V, VIII, 15.

⁸⁰⁰ *Ibidem* V, X, 18.

⁸⁰¹ G. Bonner, *op. cit.*, p. 70.

Ajutat și încurajat de prietenii manihei din Roma, Augustin a candidat și a obținut, în toamna anului 384, postul de orator public la Milan⁸⁰². Ironia a făcut ca cel care i-a înmânat acest post celui care avea să devină unul dintre cei mai aprigi dușmani ai păgânismului – adică lui Augustin – era Symmachus, prefectul urban al Romei, unul dintre cei mai distinși patricieni romani conservatori, rămas loial vechii credințe păgâne⁸⁰³.

Augustin a ajuns la Milan în ajunul celui de-al treizecilea an al vieții sale și avea să experimenteze o convertire pe cât de dramatică, pe atât de trainică. Dacă în urmă cu paisprezece ani, el mergea la Cartagina îndrăgostit de dragoste și nerăbdător să cunoască toate plăcerile pe care le presupunea tinerețea, acum venise la Milan într-o stare sufletească tulbure, atât din punct de vedere intelectual, cât și sentimental, într-o căutare febrilă de hrană spirituală. Cel care avea să-i astâmpere această foame duhovnicească, cel puțin parțial, era puternicul episcop de Milan, Ambrozie⁸⁰⁴, cea mai marcantă personalitate ecclaziastică a Apusului acelor vremi, căruia nu i-a fost frică să nu-l mai primească în comuniune pe Teodosie cel Mare după masacrul de la Tesalonic⁸⁰⁵ și care dădea dovadă de calități diplomatice extrem de fine, aşa cum reiese, de

⁸⁰² Augustin, *Conf.* V, XIII, 23.

⁸⁰³ G. Bonner, *op. cit.*, p. 71. Quintus Aurelius Symmachus (340-405), om de stat, orator și literat, fusese guvernator al Africii în 373, prefect al Romei în 384 și 385 și consul în 391. A fost un campion al religiei traditionale a Romei într-o vreme când aristocrația începea să se convertească la creștinism. A condus, fără succes însă, o delegație păgână de protest la adresa împăratului creștin Grațian, atunci când acesta a poruncit să fie înlăturat din Senatul Roman Altarul zeiței Victoria, simbol al romanității păgâne. Doi ani mai târziu, Symmachus a făcut un nou apel, de data aceasta către împăratul Valentinian al II-lea, succesorul lui Grațian, apel rămas și acesta fără rezultatul scontat, căci pe lângă împărat a intervenit episcopul Ambrozie al Milanului.

⁸⁰⁴ Pentru viață și activitatea episcopului Ambrozie, ca și pentru raportul existent între el, ca reprezentant al autorității ecclaziastice, și puterea imperială, vezi, de exemplu, Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Transformation of Classical Heritage 22, University of California Press, 1994.

⁸⁰⁵ Vezi *Introducere*, p. 12. Vezi și I. V. Leb, „Biserică și Stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, în volumul *Teologie și istorie. Studii de Patristică și Istorie Bisericească*, Ed. Arhidiecezana, Cluj Napoca, 1999, pp. 26-64, în special pp. 52-64.

exemplu, din cuvântarea funebră în cinstea împăratului asasinate Valentinian II⁸⁰⁶. Ambrozie l-a primit cu amabilitate pe Augustin atunci când acesta i-a făcut o vizită oficială și i-a câștigat ușor simpatia, căci Augustin nu se aștepta să fie primit cu brațele deschise, fiind numit de Symmachus, apărătorul înfocat al păgânismului⁸⁰⁷. Ca urmare, Augustin a început să audieze predicile lui Ambrozie, dar nu dintr-o curiozitate intelectuală – căci avea încă prejudecata că Biserica *catholică* nu putea să-i ofere răspunsuri la neliniștile sale – ci doar dintr-o profesională, pentru a vedea dacă reputația de orator a lui Ambrozie era justificată. Și totuși, conținutul predicilor episcopului milanez avea să-i acapareze rapid toată atenția lui Augustin, căci Ambrozie afirma răspicat că Scripturile pot fi apărate împotriva maniheilor și că pasajele problematice pot fi interpretate prin metoda alegorică⁸⁰⁸. Astfel că, fără să vrea, Augustin se reîntorcea cu pași timizi la credința copilăriei, fără a o adopta încă efectiv, dar hotărându-se să-i părăsească pe manihei și să devină, pentru moment, catehumen al Bisericii creștine *catholice*, ipostază în care să rămână până când vreo certitudine îl va lumina⁸⁰⁹.

În lipsa acestei certitudini, el avea să adopte metoda Academilor, adică să se îndoiască de toate și să oscileze între toate părerile filozofice, neadoptând la modul categoric nici una dintre ele⁸¹⁰. La acest moment din parcursul său spiritual, Augustin credea că filozofii Noii Academii, îndoindu-se de toate, erau mai înțelepți decât toți ceilalți, de vreme ce omul nu avea puterea să dobândească nici un adevăr sigur⁸¹¹. Pe de altă parte, însă, maniheii îl învățaseră să nu se mulțumească decât atunci când va ajunge la deplină certitudine în privința întrebărilor

⁸⁰⁶ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁰⁷ Augustin, *Conf.* V, XIII, 23.

⁸⁰⁸ *Ibidem* VI, IV, 6: ... *saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: „littera occidit, spiritus autem vivificat”* („... adesea îl ascultam cu bucurie pe Ambrozie spunând în predicile sale: *litera ucide, iar spiritul face viu*”).

⁸⁰⁹ *Ibidem* V, XIV, 25.

⁸¹⁰ *Ibidem* V, XIV, 25: ... *dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans*.

⁸¹¹ *Ibidem* V, X, 19.

ultime. Spre exemplu, auzea acum de la Ambrozie că omul este singurul responsabil pentru acțiunile lui cele rele⁸¹², dar, pe când fusese maniheu, a fost încurajat să caute să afle *de ce* sunt posibile și se întâmplă astfel de acțiuni rele⁸¹³.

Așadar, pentru moment, Augustin s-a mulțumit cu atitudinea Academicilor. Nu este locul aici să dezvoltăm pe larg poziția Noii Academii, continuatoarea Academiei platoniciene, însă câteva cuvinte sunt necesare, deși este aproape sigur că Augustin a ajuns la cunoașterea învățăturii acesteia pe filieră ciceroniană⁸¹⁴. Întemeietorul Noii Academii era considerat Carneades (219-129 î.Hr.); scepticismul era metoda filozofică întrebuințată de el. În privința existenței zeilor, acesta, fidel metodei sale, nici nu o nega, nici nu o afirma: se prea poate și să existe zei, și să nu existe. Augustin a găsit această poziție comodă pentru starea sufletească în care se afla la Milan, însă nedorind să se despartă cu totul nici de Hristos, a găsit această soluție de compromis: catehumen al Bisericii *catholice*, dar asumându-și ca metodă îndoiala filozofică.

Nu știm câți ani a rămas sub influența academicilor; din tratatul său *Despre viața fericită* reiese că mult timp⁸¹⁵, însă această indicație generală nu poate însemna mai mult de trei ani, adică de la venirea sa la Roma în 383, de când începuseră primele „cochetării” cu Noua Academie, deși nu fătiș, și până la momentul primirii Botezului, adică august 386, la Milan. Această etapă nu este o etapă propriu-zisă în viața lui Augustin, la fel ca etapa maniheică; temperamentul lui Augustin nu era

⁸¹² Ambrozie al Milanului, *Hexaemeron* I, VIII, 31 (PL 14, 151): *tu ipse tibi es causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum, atque incitor criminum* („tu însuți îți ești cauza răutății, tu însuți îți ești inspiratorul ticăloșilor tale și ațătorul crimelor tale”).

⁸¹³ Augustin, *Conf.* VII, III, 5.

⁸¹⁴ Vezi J. J. O'Meara, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London, 1954, p. 111, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 73.

⁸¹⁵ Augustin, *De beata vita* I, 4: *At ubi discussos eos [sc. Manichaeos] evasi maxime traecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academicici tenuerunt* („Dar după ce, cercetându-i cu luare aminte, i-am evitat [sc. pe Manihei] mai ales în traversarea acestei mări, multă vreme Academicici m-au călăuzit în lupta cu toate vânturile din mijlocul valurilor”).

înclinat spre îndoială, ci spre credință, de aceea a și optat, în această scurtă perioadă, pentru statutul de catehumen. Adevărata semnificație a acestei „mini-etape” este aceea că ea a marcat ruperea definitivă de maniheism.

În această stare de îndoială îl găsește pe Augustin și mama sa, Monica, venită la Milan pentru a relua îndemnurile către fiul ei de a îmbrățișa credința creștină. Aflând că Augustin nu mai era maniheu, Monica nu păru surprinsă, dar această veste o determină să-și întețească rugăciunile pentru acesta⁸¹⁶. Pietatea Monicăi se făcu repede cunoscută în Milan, chiar și Ambrozie fericindu-l uneori în predicile sale pe Augustin pentru faptul de a avea o asemenea mamă⁸¹⁷. Audierea predicilor lui Ambrozie era o încântare pentru Augustin, și cu fiecare dintre acestea, el realiza că odinioară acuzase Biserica *catholică* doar dintr-o pornire oarbă spre hară⁸¹⁸. Era încântat să audă că Dumnezeu nu era mărginit în spațiu, ca un corp omenesc⁸¹⁹, sau că Scripturile nu trebuiau înțelese într-un sens literal, ci unul spiritual, alegoric⁸²⁰, însă influența Academicilor îl ținea încă pe loc – chiar dacă o frământare tot mai mare ardea în sufletul său – pentru că „voiam să ajung atât de sigur de lucrurile pe care nu le vedeam, aşa cum sunt sigur că şapte și cu trei fac zece”⁸²¹.

În mod treptat, Augustin a ajuns la concluzia că în viața aceasta există o sumedenie de lucruri în care trebuie să credem bazându-ne pe spusele altora – printre acestea, chiar și identitatea părinților noștri –, în caz contrar, nu am mai acționa deloc⁸²². Mai departe, devinea tot mai impede pentru el faptul că rațiunea este prea slabă pentru a găsi

⁸¹⁶ Idem, *Conf.* VI, I, 1.

⁸¹⁷ *Ibidem* VI, II, 2.

⁸¹⁸ *Ibidem* VI, IV, 5: „Încă nu descoperisem că [Biserica] predica adevărul, dar știam acum că nu predica acele lucruri de care eu o înviniusem atât de vehement”.

⁸¹⁹ *Ibidem*. VI, IV, 5.

⁸²⁰ *Ibidem* VI, IV, 6.

⁸²¹ *Ibidem* VI, IV, 6: *volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint.*

⁸²² *Ibidem* VI, V, 7.

singură adevărul și că, pentru aceasta, are nevoie să primească ajutor și să se sprijine pe autoritatea Scripturilor, pentru că Dumnezeu nu ar fi acordat o atât de mare autoritate acestei Cărți dacă nu ar fi dorit ca prin ea să fie El căutat și să se ajungă la credința în El⁸²³.

În ciuda acestor convingeri, existau pentru Augustin alte motive care îl împiedicau încă spre convertirea totală:

aspiram cu lăcomie la onoruri, la câștig, la căsătorie, iar Tu râdeai de mine. În acele pofte înduram cele mai amare greutăți, iar Tu erai cu atât mai binevoitor, cu cât mai puțin mă lăsai să mă îndulcesc cu ceea ce nu erai Tu⁸²⁴.

Acest pasaj este important, deoarece arată că dificultățile lui Augustin în îmbrățișarea fără rezerve a adevăratei credințe nu erau numai de natură intelectuală; el era bântuit de teama – pe care viața sa ulterioară avea să o justifice – că a deveni creștin însemna, pentru el, a renunța la toate ambițiile lumești chiar în momentul în care strădaniile sale de atâția ani începeau să dea roade⁸²⁵. Era chinuit de acea tensiune între dorința de a fi vindecat cu totul de orice preocupare lumească și placere trupească, pe de o parte, și amânarea acestei vindecări pentru mai târziu, ca să se mai bucure puțin de ele⁸²⁶.

Aflat în această stare tensionată, Augustin este pus în situația de a rosti un elogiu la adresa Tânărului împărat Valentinian II, stabilit la Milan, un copil de paisprezece ani, aflat sub influența mamei sale, o femeie cu voință puternică și lipsită de scrupule. A rosti acest elogiu era o sarcină delicată pentru Augustin, conștient de faptul că, de succesul cuvântărilor sale depindea, în mare măsură, cariera sa lumească pe care,

⁸²³ *Ibidem* VI, V, 8.

⁸²⁴ *Ibidem* VI, VI, 9.

⁸²⁵ Cf. G. Bonner, *op. cit.*, p. 77.

⁸²⁶ Vezi, de exemplu, *Conf.* VIII, VII, 17: *Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo* („Dă-mi curăția și stăpânirea de sine, dar nu îndată”) sau *Conf.* VI, XI, 20: „Socoteam că voi fi foarte nenorocit dacă voi fi lipsit de îmbrățișările unei femei și nu mă gândeam la leacul milei Tale, ca să vindec aceeași slăbiciune, pentru că nu-l încercasem și credeam că înfrâñarea depinde de propriile puteri...”.

după cum am văzut, încă și-o dorea. Întâlnirea, pe străzile Milanului, cu un cerșetor care se afla într-o stare de ebrietate potrivită cât să-l facă vesel l-a făcut pe Augustin să mediteze la faptul că ceea ce își dorea și el era aceeași veselie, doar că nu provocată de vin, ci de glorie. Fericirea pe care Augustin o căuta nu era cea adevărată, ba chiar mai puțin adevărată decât veselia cerșetorului, pentru că cea căutată de Augustin se baza pe ambițiile deșarte⁸²⁷.

Aceleași ambiții deșarte au dat naștere și la ideea unei căsătorii adecvate, nu pentru a satisface dorințele trupești – căci concubina lui Augustin era cu el în Milan – ci pentru a întări legăturile de familie necesare și ele pentru o carieră strălucită. Chiar i s-a găsit o pereche potrivită, fapt care a dus, se pare, la despărțirea lui Augustin de concubina sa, în anul 385 – aceasta s-a reînrors în Africa cu promisiunea de a nu mai cunoaște un alt bărbat⁸²⁸ – însă aceasta era încă prea Tânără pentru a se căsători și trebuia să se mai aștepte doi ani. În această situație, topit de patimă, Augustin și-a găsit o nouă concubină, „pentru a continua și prelungi, fie întreg, fie sporit, boala sufletului meu datorită obișnuinței, care avea să dureze până la acea căsătorie”⁸²⁹.

Vedem, aşadar, că în acest timp, Augustin se afla, din punct de vedere spiritual, la limita de jos: era chinuit de dorința de a dobândi gloria lumească; era incapabil să-și stăpânească poftele sexuale; dăduse doavadă de lipsă de loialitate față de o femeie – concubina sa – care îi jurase fidelitate veșnică. După propria lui mărturisire, era pe punctul de a adopta o atitudine epicureică în sensul unei concupiscențe excesive, însă ceea ce-l mai reținea să facă acest lucru era teama de moarte și de o posibilă judecată viitoare⁸³⁰. Nici din punct de vedere intelectual, situația lui Augustin nu era mai bună. Ceea ce îl chinuia cel mai mult era originea răului: explicația materialistă pe care o dădeau maniheii nu

⁸²⁷ Augustin, *Conf.* VI, VI, 9-10.

⁸²⁸ *Ibidem* VI, XV, 25.

⁸²⁹ *Ibidem* VI, XV, 25.

⁸³⁰ *Ibidem* VI, XVI, 26.

îl mai mulțumea, însă nu găsise nici o altă explicație cât de cât satisfăcătoare acestei probleme.

IV.6. Un pas înainte spre Adevăr: faza neo-platonică

În această stare de îndoială și disperare intelectuală, dar și de concupiscentă excesivă, Augustin are parte de o a doua iluminare, mai importantă și mai influentă asupra lui decât cea provocată de citirea lucrării lui Cicero, *Hortensius*. Primește de la un necunoscut, umflat de o nemaipomenită mândrie, anumite scrimeri ale filozofilor neo-platonici⁸³¹. Neo-platonismul, care se revendica de la Platon, însă incorporase în învățătura sa elemente stoice, aristotelice și pitagoreice, avea să domine filozofia creștină sau păgână din secolul al treilea până în secolul al şaselea d. Hr. Cei mai de seamă reprezentanți ai acestui curent filozofic au fost Plotin (cca. 204-270, grec de origine egipteană, care și-a deschis propria școală filozofică la Roma) și Porfirius (232/233-305), prietenul și biograful lui Plotin, deși un rol important, chiar dacă anterior, în modelarea acestui sistem a avut și Filon din Alexandria (25 î.Hr. – 40 d. Hr.), evreul platonician care a încercat să împace revelația iudaică cu filozofia grecească⁸³².

La nivel superficial, cel puțin, neo-platonismul – în același timp o filozofie și un mod de viață – avea multe în comun cu doctrina creștină. Izvorul și centrul întregii existențe este Unul (τὸ ἕν), Ființa absolută, pe care Plotin a identificat-o cu Binele (τὸ ἀγαθόν) lui Platon, Dumnezeul care transcende toate ființele. Din cunoașterea de sine a Unului emană Inteligența (νοῦς), numită și Logosul sau Cuvântul, care cuprinde toate

⁸³¹ *Ibidem* VII, IX, 13.

⁸³² G. Bonner, *op. cit.*, p. 80. Pentru filozofia neo-platonică vezi, în traducere românească, Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iași, 1998. Pentru opera lui Plotin, *Enneade*, vezi, tot în traducere românească, *Opere*, vol. I-III, traducere din greaca veche, comentariu introductiv și note de Andrei Cornea, Humanitas, 2003-2009, și *Enneade*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Cristina Andrieș, Gabriel Chindea, Alexander Baumgarten, Ed. IRI, București, 2003-2007.

ideile imateriale – formele platonice – ale tuturor creaturilor. Din Logos emană, de asemenea, Sufletul lumii. Aceste trei entități – Unul, Logosul și Sufletul lumii – formează o triadă. Universul material, aşa cum îl cunoaștem noi, își datorează existența stabilitării ideilor divine în materie (ὕλη), care este doar receptacolul acestor idei. Sufletul omenesc, care este cel mai de jos în ierarhia ființelor spirituale, are memoria originii sale divine. Din această perspectivă, viața omului trebuie să fie o luptă pentru eliberarea acestui suflet din aceste lanțuri materiale și reîntoarcerea la Unul⁸³³.

Citirea acestor lucrări l-a surprins pe Augustin, datorită similitudinilor pe care neo-platonismul le avea cu doctrina creștină:

Și acolo am citit, desigur nu cu aceste cuvinte, că același lucru îl susțin cu multe și felurite motive, că *La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu*. Acesta era la început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Ceea ce a fost făcut prin El este viața, iar viața era lumina oamenilor. Și lumina a luminat în întuneric, și întunericul nu a cuprins-o. Mai departe, am citit că sufletul omului, deși poartă mărturie despre lumină, totuși el însuși nu este lumină; ci Cuvântul lui Dumnezeu, fiind Dumnezeu, este lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume. Și mai departe, că El a fost în lume, și lumea a fost făcută prin El, și lumea nu L-a cunoscut pe El. Însă că El a venit întru ale Sale, și ai Săi nu L-au primit pe El, iar căți L-au primit pe El, [acelora] le-a dat puterea să devină fiu ai lui Dumnezeu, și celor care cred în numele Lui, aceasta nu am găsit acolo. De asemenea, am citit acolo că Cuvântul lui Dumnezeu S-a născut nu din carne, nici din sânge, nici din voință bărbătească, nici din voință trupească, ci din Dumnezeu. Dar că Cuvântul S-a făcut Trup și a locuit între noi nu am găsit niciunde acolo⁸³⁴.

Această lectură a avut darul să risipească orice îndoială academică din inima lui Augustin:

Și am zis: Oare adevărul nu este nimic, fiindcă nu este răspândit prin spațiu – fie finit, fie infinit? Și Tu ai strigat din depărtare: *Eu sunt Cel ce*

⁸³³ G. Bonner, *op. cit.*, p. 81 și bibliografia citată acolo.

⁸³⁴ Augustin, *Conf.* VII, IX, 13-14.

sunt! Și am auzit aceasta aşa cum se aude în inimă și nu mai era loc de îndoială. Mai degrabă m-aș fi îndoit că trăiesc decât că există adevărul, care se vede limpede, fiind înțeles din cele ce s-au făcut⁸³⁵.

De asemenea, Augustin a găsit rezolvare la problema răului, care îl chinuia de mult, tot în filozofia neo-platonică. Lucrurile create sunt reale, spuneau neo-platonicii, în măsura în care și-au luat ființa de la Creatorul lor, și sunt ireale, în măsura în care nu împărtășesc imutabilitatea acestui Creator și sunt coruptibile⁸³⁶. Chiar și atunci când sunt corupte, lucrurile rămân bune; dacă nu ar fi bune, nu ar putea să fie corupte; și iarăși, dacă ar înceta să mai fie bune în oricât de mică măsură, ar înceta și să existe. De aceea, răul nu este substanță în sine; căci, dacă ar fi substanță, ar fi bună⁸³⁷. Răul nu este substanță, ci lipsă a binelui. Chiar Plotin afirmase că răul aparține sferei ne-existenței⁸³⁸, dar, în dezacord cu învățătura creștină, identifica răul cu materia⁸³⁹.

De la cărțile neo-platonice citite de Augustin, chiar dacă au fost puține⁸⁴⁰, Augustin s-a îndreptat spre Epistolele Sf. Ap. Pavel, pe care le-a citit cu mare fervoare și entuziasm⁸⁴¹. Neajunsul cărților neo-platonice, după cum mărturisește, retrospectiv, Augustin, a fost acela că numele lui Hristos nu era cuprins în ele. Căutarea cu ardoare a acestui nume nu era încă însoțită de o înțelegere adecvată a doctrinei creștine. Pentru Augustin, Hristos era un om exceptional, de o înțelepciune desăvârșită, trimis pentru a da umanității un exemplu pentru modul cum trebuie trăită această viață, disprețuind lucrurile pământești și căutând

⁸³⁵ *Ibidem* VII, X, 16.

⁸³⁶ *Ibidem* VII, XI, 7: *Et inspxi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere esse, quod incommutabiliter manet.*

⁸³⁷ *Ibidem* VII, XII, 18.

⁸³⁸ Plotin, *Enneade* I, VIII, 3: „... [răul] este într-un anumit fel chipul/ forma non-existenței”.

⁸³⁹ Plotin, *Enneade*, I, VIII, 7: „răul vine de la ceea ce Platon numește „acea natură originară/ arhaică”, adică materia care încă nu a fost ordonată/ armonizată”.

⁸⁴⁰ Augustin, *De beata vita* I, 4: *lectis autem Plotini paucissimis libris.*

⁸⁴¹ Idem, *Conf.* VII, XXI, 27: *Itaque avidissime arripiui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum.*

nemurirea. Dar doctrina Întrupării era, pentru Augustin, un lucru de neconceput. Se prea poate ca acest refuz al Întrupării să fi fost o consecință a maniheismului, care îi nega lui Hristos orice trup omenesc real, datorită concepției lor despre materie, ca și influenței neo-platonismului, puternică acum asupra lui.

IV.7. Convertirea definitivă a lui Augustin la credința creștină

Consecința imediată a lecturilor neo-platonice a fost aceea că Augustin n-a mai avut nevoie de dovezi care să-i furnizeze certitudini, ci de statornicie în credință; îndoiala intelectuală era înlăturată⁸⁴². Mai existau însă obstacole de ordin moral, pe care Augustin refuza să le treacă. Succesul lumesc nu-l mai fascina, însă dragostea pătimășă pentru femei îl ținea încă încătușat. Augustin înțelegea că a deveni creștin presupunea un angajament total, pe care el nu era încă dispus să-l facă. Despre aceste ezitări, Augustin i-a povestit unui preot pe nume Simplicianus, duhovnicul lui Ambrozie al Milanului și cel preconizat să-i urmeze acestuia în scaunul episcopal. Menționându-i despre ajutorul primit de la neo-platonici, pe care îi lecturase în traducerea latină a lui Marius Victorinus⁸⁴³, Augustin i-a produs o impresie foarte plăcută lui Simplicianus, el însuși un admirator al neo-platonicilor, care îl cunoscuse personal pe Marius Victorinus, și pe care el însuși l-a botezat creștin. Exemplul lui Marius Victorinus, care a devenit creștin și și-a mărturisit credința în public, cu riscul de a-și supăra prietenii săi păgâni, l-a impresionat pe Augustin, care a văzut în acesta o pildă pentru modul în care un neo-platonic, de regulă oameni mândri⁸⁴⁴, a

⁸⁴² *Ibidem VIII, I, 1: ... nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam* („... doream nu să fiu mai sigur de Tine, ci mai statornic în Tine”).

⁸⁴³ African de origine, Marius Victorinus a activat în jurul anului 350 în Roma ca retor și profesor de filozofie. Comentator al lui Cicero și Vergiliu, interpret al lui Aristotel și al neo-platonicilor Plotin și Porfiriul, Marius Victorinus i-a tradus pe aceștia din urmă în latină. S-a încreștinat în jurul anului 355, în vîrstă de 70 de ani, uimindu-i pe concetătenii săi rămași fideli păgânismului muribund din Roma.

⁸⁴⁴ Augustin, *Conf.* VII, XX, 26.

trecut la umilința creștină. Mai mult, hotărârea cu care Marius Victorinus a ales, în timpul domniei lui Iulian Apostatul, să renunțe la scaunul său de profesor decât să se lepede de Hristos – împăratul dăduse un edict prin care interzicea creștinilor să mai predea în școli literatură și oratorie⁸⁴⁵ – îi aprindea lui Augustin și mai tare „dorul”, încă reprimat, după Dumnezeul creștinilor.

În aceste condiții se va produce convertirea definitivă a lui Augustin. La acea vreme, el locuia împreună cu prietenii săi, Alypius și Nebridius, dedicându-se lecturilor și dialogurilor în căutarea înțelepciunii. Într-o zi, Augustin și Alypius au fost vizitați de un anume Pontianus, african de origine, oficial la curtea imperială. La un moment dat, Pontianus a observat o carte ce zacea pe masă și a luat-o, curios să vadă conținutul ei. Spre surprinderea lui, cartea conținea Epistolele Sf. Ap. Pavel. Cum Pontianus era un creștin devotat, s-a bucurat nespus să vadă că Augustin arată interes Scripturilor. I-a povestit apoi de Sf. Antonie cel Mare din Egipt, întemeietorul monahismului, mirat să audă că Augustin și Alypius nu știau nimic despre el⁸⁴⁶. Le-a vorbit despre monahism în general, dezvăluindu-le faptul că, inclusiv în Milan se afla o mănăstire. Le-a adus în fața ochilor și propria sa convertire, miraculoasă într-o oarecare măsură și spontană, ca urmare a lecturării unei cărți, *Viața Sf. Antonie*⁸⁴⁷. Augustin și-a adus el însuși aminte de cartea care, cu ceva timp în urmă, îi provocase setea de înțelepciune. Privind retrospectiv, el își vedea viața trecută plină de păcate, pofte și josnicii, pe de o parte, dar și bântuită de dorul după divinitate, pe de alta. Zdruncinat de relatarea lui Pontianus, Augustin s-a adresat lui Alypius în acești termeni:

⁸⁴⁵ Pentru textul acestui edict vezi, de exemplu, P. R. Coleman-Norton, *Roman State & Christian Church. A Collection of Legal Documents to A. D. 535*, vol. I, London, 1966, pp. 277-280.

⁸⁴⁶ Augustin, *Conf.* VIII, VI, 14.

⁸⁴⁷ Opera a fost scrisă de Sf. Atanasie cel Mare (vezi textul grec în PG 26).

Ce se întâmplă cu noi? Ce este ceea ce ai auzit? Se ridică cei neinstruiți și răpesc cerul, iar noi, cu toată învățatura noastră, dar lipsiți de inimă, iată unde ne tăvălim, în trup și sânge! Fiindcă alții ne-au luat-o înainte, ne rușinăm să-i urmăm, și nu ne rușinăm mai degrabă că nu-i urmăm⁸⁴⁸?

În tulburarea de care era cuprins, Augustin își repeta întruna: „Să se facă îndată, să se facă îndată”, dar fără să transpună în faptă aceste cuvinte. Patimile sale, transformate în obicei și chiar necesitate, parcă i se adresau, apostrofându-l: „Ne dai drumul? ... Din acest moment nu-ți va mai fi îngăduit asta și asta în eternitate”⁸⁴⁹.

Dar glasul lor devinea tot mai palid. Din partea opusă i se adresa Stăpânirea de Sine care, arătându-i mulțime de fecioare, văduve, tineri și tinere, toți virtuoși, îl întreba astfel:

Oare nu vei putea și tu să faci ce fac aceștia și acestea? Oare ceea ce fac aceștia și acestea pot să facă de la sine, sau în Domnul Dumnezeul lor? Domnul Dumnezeul lor m-a dat lor! De ce stai în propriile-ți puteri și, astfel, nu [poți să] stai? Aruncă-te în El și nu te teme. Nu se va sustrage ca să cazi! Aruncă-te și te va primi și cu siguranță te va face sănătos⁸⁵⁰.

Această „viziune” îi va provoca plânsul. Simțindu-se stingherit în prezența lui Alypius, a alergat deoparte și a început să verse șiroaie de lacrimi, strigând: „Cât timp, cât timp, mâine și mâine? De ce nu acum? De ce nu se produce în această oră sfârșitul rușinii mele?”⁸⁵¹ Și ca răspuns, din casa vecină s-a auzit o voce de copil sau de copilă, repetând întruna: „Ia și citește, ia și citește!”. Aceste cuvinte i-au adus aminte lui Augustin de ceea ce-i spusesese Ponticianus despre hotărârea lui Antonie cel Mare de a pleca în solitudine: acesta a fost împins la această hotărâre după ce a auzit în Biserică cuvintele consemnate la Matei 19, 21: „De vrei să fii desăvârșit, du-te, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; apoi vino și urmează-Mi”. De aceea, și Augustin s-a repezit spre carte ce conținea Epistolele Sf. Ap. Pavel, a

⁸⁴⁸ Augustin, *Conf.* VIII, VIII, 19.

⁸⁴⁹ *Ibidem* VIII, XI, 26.

⁸⁵⁰ *Ibidem* VIII, XI, 27.

⁸⁵¹ *Ibidem* VIII, XII, 29.

deschis la întâmplare și a citit aceste cuvinte: „Nu în ospețe și în betii, nu în desfrânări și fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus Hristos, iar grija de trup să nu o faceți spre pofte” (Rom. 13, 13-14). După această scurtă lectură, „ca și când în inima mea s-ar fi revărsat o lumină de siguranță, toate umbrele îndoielii s-au destrămat”⁸⁵².

Reîntorcându-se la Alypius, i-a povestit ceea ce i s-a întâmplat, și a aflat că o luptă asemănătoare a dus și acesta în sufletul său. Cerându-i lui Augustin să-i arate textul citit din Scriptură, Alypius a citit și mai departe următoarele: „Primiți pe cel slab în credință” (Rom. 14, 1). Imediat a socotit că aceste cuvinte i se adresează lui și a hotărât să-l urmeze pe Augustin în convertire. Amândoi s-au dus apoi să o înștiințeze pe Monica, mama lui Augustin, care a fost copleșită de fericire și a mulțumit cu lacrimi lui Dumnezeu pentru răsp plata pe care a primit-o dincolo de orice aşteptări⁸⁵³.

Convertirea lui Augustin s-a produs în luna august a anului 386⁸⁵⁴. Hotărârea sa, urmată îndeaproape de cea a prietenului său, a fost aceea de a se devota în întregime lui Dumnezeu, de aceea se gândeau să renunțe la a mai preda retorica⁸⁵⁵. Pentru că tocmai se aprobia vacanța, Augustin și-a dus sarcina până la capăt. Apoi, pe toată durata vacanței, s-a retras la Cassiciacum (probabil modernul Cassago Brianza, lângă Lacul Como, la poalele Alpilor), într-o vilă proprietatea lui Verecundus, profesor de gramatică și prieten devotat al lui Augustin. Împreună cu el au mai plecat Alypius, Monica, Adeodatus, fiul ilegitim al lui Augustin, Navigius, fratele lui, Trygetius și Licentius, doi dintre elevii lui Augustin, și două rude de-ale acestuia, Rusticus și Fastidianus.

⁸⁵² *Ibidem* VIII, XII, 29.

⁸⁵³ *Ibidem* VIII, XII, 30.

⁸⁵⁴ Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 92, care-l citează pe Michele Pellegrino, *Le 'Confessioni' de sant' Agostino*, Roma, 1956, p. 119, nota 14.

⁸⁵⁵ Augustin, *Conf.* IX, II, 2.

Şederea lui Augustin la Cassiciacum a fost şi este un subiect larg dezbatut de comentatori, încercând să afle care erau activităile acestuia acolo⁸⁵⁶. Bonner este de părere că timpul petrecut acolo era împărțit între activități practice (era perioada secerișului) și preocupări intelectuale și spirituale. Câștigul cel mare a fost acela de a descoperi frumusețea unei vieți creștine trăită în comunitate.

Sfârșindu-se vacanța, Augustin a informat autoritățile civice ale Milanului că renunță la funcția sa de orator public. Apoi, i-a scris episcopului Ambrozie despre convertirea sa recentă, rugându-l să-i indice care ar fi cărțile pe care ar trebui să le citească. Ambrozie i-a recomandat să lectureze profetiile lui Isaia, pentru că, dintre autorii cărților Vechiului Testament, Isaia era profetul care prevestise cel mai clar Evanghelia și chemarea neamurilor. Dar pentru Augustin, aceasta era o lectură mult prea grea pentru „vârsta lui creștină”, aşa că a renunțat iute la ea, pentru a o relua la o dată ulterioară⁸⁵⁷.

IV.8. Botezul lui Augustin și viziunea de la Ostia

La începutul Postului Mare din anul 387, Augustin, însotit de Alypius și de Adeodatus, fiul său – un Tânăr acum de 15 ani, de o inteligență sclipoare și de o bunătate remarcabilă, dar care avea să părăsească această viață curând⁸⁵⁸ – s-a reîntors la Milan, pentru ca împreună să primească Botezul de praznicul Învierii. Acest lucru s-a și întâmplat, iar harul Botezului, după cum mărturisește Augustin, a risipit toată grijă pentru viața trecută⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ Vezi întreaga discuție la Bonner, *op. cit.*, p. 93 și P. Brown, *op. cit.*, pp. 115-127. Programul lui Augustin la Cassiciacum este amplu și competent dezbatut în două lucrări de referință: H. I. Marrou, *Sfântul Augustin...*, 1997, și R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962, pp. 73-190 și 303-327.

⁸⁵⁷ Augustin, *Conf.* IX, V, 13.

⁸⁵⁸ *Ibidem* IX, VI, 14.

⁸⁵⁹ *Ibidem* IX, VI, 14. În altă parte a *Confesiunilor* (II, I, 1), Augustin mărturisește oarecum contrariul: „Vreau să-mi amintesc urâciunile mele trecute și deșertăciunile sufletului meu, nu pentru că le-ăș iubi, ci ca să Te iubesc pe Tine, Dumnezeul meu”. *Memoria păcatelor trecute este*, pentru Augustin, după convertire și Botez, un imbold permanent spre o dragoste tot mai mare pentru Dumnezeu.

Nu mult după botez, Augustin și mama sa, Monica, au hotărât să se reîntoarcă în Africa. De aceea, însorți de Navigius, fratele lui Augustin, de Alypius, de Adeodatus și de un compatriot din Tagaste pe nume Evodius, odinioară angajat în rândul oficialilor numiți *agentes in rebus*⁸⁶⁰, mai apoi renunțând la această funcție pentru a se dedica lui Dumnezeu, cei doi au călătorit de la Milan până în portul Ostia, pe Tibru, de unde urmău să se îmbarce pentru Africa. Aici, la Ostia, Augustin și Monica vor avea o experiență cunoscută mai apoi sub denumirea de Viziunea de la Ostia. Redăm textul în întregime:

Apropiindu-se ziua când avea să iasă din această viață – zi pe care Tu o cunoșteai, iar noi n-o cunoșteam – s-a întâmplat, cred, datorită ascunselor Tale planuri, ca ea și eu să stăm împreună, sprijinindu-ne pe o fereastră, de unde se vedea grădina casei în care locuiam, acolo la Ostia Tibrului, unde, departe de mulțimi, după oboseala unui drum lung, ne refăceam pentru a naviga. Vorbeam, aşadar, singuri foarte dulce și *uitând cele trecute, cu gândul la cele ce sunt înainte* (Rom. 3, 12; Apoc. 21, 5), vorbeam între noi în prezența adevărului, care ești Tu, cum va fi viața veșnică a sfintilor, pe care *nici ochiul n-a văzut-o, nici urechea n-a auzit-o, nici la inima omului nu s-a suit* (1 Cor. 2, 9). Dar doream puternic, cu gura inimii larg căscată la curgerile *izvorului Tău, izvorul vieții, care este la Tine* (Ps. 36, 9), pentru ca, prințând atâta cât puteam, să putem cugeta în vreun fel un lucru atât de profund. Și cum discuția noastră ducea la concluzia că desfășarea simțurilor trupești, oricât de mare ar fi ea și în oricât de mare lumină corporală, nu merită să fie comparată și nici măcar amintită față de dulceața acelei vieți, ridicându-ne noi printr-o stare de simțire mai aprinsă la El Însuși, am străbătut treptat cele materiale și chiar cerul însuși, de unde soarele, luna și stelele răspândesc lumina pe pământ. Și încă ne urcam, ne urcam, cugetând și mai cufundați înăuntru, vorbind și admirând lucrările Tale, și am ajuns la mintile noastre și am trecut de ele, ca să atingem regiunea bogăției fără de sfârșit, unde hrănești pe Israel în veșnicie cu hrana adevărului; acolo viața este înțelepciunea prin care se fac toate acestea și cele care au fost și cele care vor fi, căci adevărul însuși nu se face, ci este aşa cum a fost și aşa va fi mereu. Ba mai mult, „a fost” și „va fi” nu este în adevăr, ci în adevăr nu există decât

⁸⁶⁰ Acești oficiali formau serviciul secret al Imperiului și erau folosiți ca mesageri imperiali în tot felul de misiuni confidențiale (vezi J. B. Bury, *op. cit.*, vol. I, pp. 30-31).

existența, pentru că adevărul este etern. Și în timp ce vorbeam și doream cu ardoare adevărul, l-am atins ușor, cu o lovitură a întregii inimi, am suspinat și am lăsat acolo legate *primele roade ale Duhului* (Gal. 5, 22-23; Rom. 8, 23), și ne-am întors la vorbăria gurii noastre, unde începe și se sfârșește cuvântul. Și ce are el asemănător cu Cuvântul Tău, Domnul nostru, Care rămâne în Sine fără vechime și Care le înnoiește pe toate?

Așadar, ziceam: Dacă pentru cineva tac zburările trupului, tac închiruirile pământului și ale aerului, tac polii și tace însuși sufletul și trece dincolo de sine, necugetând la sine, dacă tac visele și revelațiile imaginare, dacă tace orice limbă și orice semn și tot ce se face pentru ce este trecător, dacă ar tăcea pentru cineva cu totul – fiindcă dacă cineva le-ar auzi, toate ar spune: *Nu noi însine ne-am făcut pe noi, ci am fost create de Acela care rămâne în veci* – și dacă, după ce acestea au fost spuse, tac ele, deja pentru că au ridicat urechea la El, iar El Însuși vorbește nu prin ele, ci prin El Însuși, ca să ascultăm cuvântul Lui, nu prin limba trupului, nici prin vocea îngerului, nici prin tunetul norului, nici prin enigma asemănării, ci-L auzim pe El Însuși fără acestea, aşa cum ne străduiam noi doi să facem acum, atunci printr-o cugetare am putea atinge eterna înțelepciune care rămâne deasupra tuturor. Și dacă se va continua acest lucru și alte viziuni de un gen cu totul diferit ar fi înlăturate și ea singură ar răpi, absorbi și arunca în bucurii interioare pe spectatorul său, astfel încât astfel să fie viața eternă, cum a fost acest moment al cunoașterii, după care am suspinat, oare nu aceasta ar fi: *Intră în bucuria Domnului Tău* (Mt. 25, 21)? Și când va fi un astfel de lucru? Nu atunci *când toți vom învia și nu va fi că toți ne vor schimba* (1 Cor. 15, 51)?

Spuneam astfel de lucruri, deși nu în acest mod, și cu aceste cuvinte, și totuși, Doamne, Tu știi că în acea zi, când spuneam astfel de lucruri și lumea aceasta cu toate desfătările ei, chiar când vorbeam, devinea fără preț pentru noi, atunci ea a zis: «Fiule, în ce mă privește, nici un lucru nu mă mai desfată în această viață. Ce să fac aici și de ce sunt aici, nu știu, căci s-au împlinit speranțele mele în această lume. Un singur lucru era care mă făcea să doresc să mai întârzii puțin în această viață, să te văd creștin adevărat mai înainte de a muri. Dumnezeu mi-a dat această bucurie cu prisosință, ca să te văd slujitorul Lui, disprețuind fericirea pământească. Ce mai fac eu aici»?⁸⁶¹

⁸⁶¹ Augustin, *Conf.* IX, X, 23-26.

Aceasta este viziunea de la Ostia, care a primit nenumărate interpretări de la comentatorii augustinieni. Pentru Cuthbert Butler⁸⁶², un apărător fervent al pretenției de a-l considera pe Augustin un mistic, viziunea este o experiență mistică creștină, deși cu unele reminiscențe plotiniene, observație susținută de Paul Henry⁸⁶³ și de Pierre Courcelle⁸⁶⁴. Tot Butler afirmă că, deși „misticii apuseni vorbesc despre contemplare că se obține prin și în rugăciune, pentru Augustin, ea este, înainte de toate, un proces intelectual”⁸⁶⁵. Pentru Fulbert Cayré⁸⁶⁶, viziunea de la Ostia este o meditație religioasă, în timp ce, din punctul de vedere al lui John O’Meara⁸⁶⁷, viziunea a fost

o experiență intelectuală și emoțională neobișnuită...; însă termenii tehnici de „mistic” și „extaz” n-ar trebui să fie folosiți cu ușurință pentru o experiență intelectuală și emoțională lipsită de orice semn caracteristic al stărilor mistice și descrisă mult mai târziu, cel puțin în parte, într-un limbaj împrumutat de la neo-platonici.

André Mandouze⁸⁶⁸ a arătat, totuși, că referirea la limbajul sau la influența lui Plotin asupra acestei viziuni este supralicitată. Să nu uităm că acest episod a fost consemnat în *Confesiuni* mulți ani mai târziu, când Augustin era deja episcop și avea o atitudine mult mai critică la adresa

⁸⁶² C. Butler, *Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 2nd edition, London, 1967, p. 44, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 98, nota 5.

⁸⁶³ P. Henry, *La Vision d’Ostie, sa place dans la vie et l’œuvre de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1938, pp. 15-26, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 98, nota 6.

⁸⁶⁴ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, E. de Bocard, 1950, pp. 222-226, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 98, nota 7.

⁸⁶⁵ C. Butler, *op. cit.*, p. 46. Vezi în acest sens și John Burnaby, *Amor Dei. A Study of Saint Augustine’s teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London, 1991, p. 33: „Dacă Augustin trebuie să fie considerat un mistic, caracterul experienței sale mistice nu poate fi altul decât un urcuș rațional, prin intermediul valorilor ordonate ale lumii create, transformat în mod inexplicabil într-o înțelegere instantanee, nu a unui adevară particular, ci a Adevărului, Lumina care luminează pe tot omul”.

⁸⁶⁶ F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin*, 2eme édition, Bruges/ Paris, 1954, p. 214.

⁸⁶⁷ J. O’Meara, *op. cit.*, pp. 202-203.

⁸⁶⁸ A. Mandouze, „L’extase d’Ostie: possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels”, în *AM I*, 1954, p. 81.

neo-platonismului. Pe de altă parte, oricine se apropie de textul augustian ce descrie această experiență și care are oarecare cunoștințe despre ceea ce înseamnă experiențele mistice, fie ele în tradiția răsăriteană sau în cea apuseană, va fi destul de convins de faptul că Monica și Augustin nu au trăit o astfel de experiență mistică. Natura acestei viziuni rămâne, însă, destul de ambiguă.

Cuvintele Monicăi, care încheie acest episod al viziunii de la Ostia, par să fi exprimat un presentiment pe care aceasta îl avea despre iminența morții sale. Cinci zile mai târziu, a căzut la pat cu febră. Simțindu-și moartea aproape, și-a rugat fiilor să nu se îngrijească de trupul ei prea mult, ci să-l îngroape oriunde, însă să-și aducă aminte de sufletul ei la altarul Domnului⁸⁶⁹. În ziua a noua a bolii sale, în al cincizeci și saselea an al vieții ei și al treizeci și treilea al vieții lui Augustin – adică în 387 – Monica a trecut dincolo, mai bine spus, „acel suflet religios și evlavios a fost dezlegat de trup”⁸⁷⁰. Cu moartea Monicăi s-a încheiat prima parte a vieții lui Augustin, cea a căutărilor și a căderilor, cea a întrebărilor și a pasiunilor, o perioadă tumultuoasă, potrivită însă prin baia Botezului și ca urmare a rugăciunilor îndelungate, stăruitoare și aprinse ale mamei sale.

Totodată cu moartea Monicăi, elementul autobiografic din *Confesiuni* dispare, lăsând locul elementului care îl scoate în evidență pe Augustin gânditorul. De aceea, suntem nevoiți să extragem elementele biografice din alte surse.

IV.9. Reîntoarcerea în Africa. Hirotonia întru preot

După moartea mamei sale, Augustin nu s-a reîntors imediat în Africa. Motivele care au determinat întârzierea reîntoarcerii sale pot fi decelabile în propriile cuvinte ale lui Augustin din opera sa *Contra*

⁸⁶⁹ Augustin, *Conf.* IX, XI, 27.

⁸⁷⁰ *Ibidem* IX, XI, 28.

*litteras Petilianii*⁸⁷¹ și se referă la situația politică precară, dacă nu primejdioasă, din Africa, provocată de tiranul Maximus. Acesta, fost guvernator militar al Britaniei, a condus rebeliunea din această provincie, a fost proclamat împărat de armata sa în primăvara lui 385 și a preluat puterea în Gallia după asasinarea împăratului Grațian din 25 august 385⁸⁷². Ahtiat de a stăpâni cât mai multe provincii, Maximus invadează în 387 și Italia, de unde îl alungă pe Tânărul împărat Valentinian II, care fugă, împreună cu mama sa, Iustina, la Tesalonic, la împăratul Teodosie cel Mare. Maximus ajunsese să controleze și marea prin flota pe care o deținea. Cât privește provincia Africa, aceasta îi era aliată, datorită lui Gildo, prieten de-al său⁸⁷³.

În acest climat politic, Augustin a considerat oportun să-și amâne întoarcerea în Africa, până când aveau să vină vremuri mai bune⁸⁷⁴. De aceea, a revenit la Roma, unde, neputându-i răbdă pe maniheii în lauda lor privind pretinsa castitate a acestora, ca și în disprețul arătat de aceiași față de morala „inferioară” a creștinilor *catholici*, a scris *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*⁸⁷⁵. A continuat apoi să scrie, mai întâi tratatul *De quantitate animi*, apoi cel despre liberul arbitru (*De libero arbitrio*), pe care l-a terminat mai târziu, după înfrângerea și executarea lui Maximus, la 28 august 388⁸⁷⁶, pe când era deja preot în Hippo.

⁸⁷¹ Idem, *Contra litteras Petilianii* III, XXV, 30: ... post Maximi tyranni mortem Africam repetiverim.

⁸⁷² Vezi, de exemplu, E. Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, vol. II, Ed. Minerva, București, 1976, pp. 84 ss.u.

⁸⁷³ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 105 și autorii citați acolo. Gildo, berber prin naștere, era, din 386, *comes Africæ* și *Magister utriusque militiae per Africam*, numit în aceste funcții de Teodosie cel Mare.

⁸⁷⁴ Aceste vremuri mai bune n-au întârziat să apară. Teodosie cel Mare, pentru a răzbuna atât moartea lui Grațian, cât și rușinea îndurată de Valentinian II, a pornit o expediție militară împotriva lui Maximus, pe care l-a învins cu ușurință. Lui Maximus i-a fost tăiat capul de către soldați (Vezi Gibbon, *op. cit.*, vol. II, pp. 98-99).

⁸⁷⁵ Cf. Augustin, *Retractationes* I, 6 [7].

⁸⁷⁶ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 106.

Așadar, reîntoarcerea lui Augustin în Africa s-a făcut undeva la începutul toamnei anului 388, după cinci ani de sejur în Italia. A debarcat la Cartagina, însotit de nedespărțitul său prieten, Alypius, și a fost primit de un anumit Inocențiu, fost slujbaș în aparatul de stat, acum un creștin fervent, miraculos vindecat de o boală grea prin rugăciunile unor clerici, printre care Saturninus, episcop de Uzalis, și Aurelius, pe atunci diacon, viitor episcop de Cartagina⁸⁷⁷. La Cartagina a stat doar câteva zile, dornic să ajungă cât mai repede în orașul său natal, Tagaste. Aici a înființat o comunitate religioasă care să trăiască viața creștină după modelul comunității apostolice din Ierusalim⁸⁷⁸. Pentru a-și pune în aplicare acest plan, a vândut proprietatea pe care familia sa o avea la Tagaste, și-a adunat în jurul său pe cei mai apropiati prieteni ai săi, pentru a forma împreună o comunitate monastică⁸⁷⁹. Această comunitate monastică nu trebuie înțeleasă în sensul strict al cuvântului, ci mai degrabă în sensul unei conviețuirii a unor oameni pe care îi animau aceleași idealuri, nu doar monastice, ci și culturale, filozofice, literare, toate de factură sau cu relevanță creștină. Augustin era cel mai vârstnic dintre membrii comunității și, evident, liderul acestei comunități. Aici, el a continuat să scrie asiduu, ducând mai departe lupta sa împotriva maniheilor, prin tratatul în două cărți *De Genesi contra Manichaeos*, în care combată obiecțiile maniheilor folosindu-se de metoda alegorică, pe care a deprins-o de la Ambrozie al Milanului. În tratatul său *De vera religione*, scris tot acum, Augustin arată limitele platonismului, dar, în același timp, și apropierea sa de învățătura creștină, concluzionând că, dacă platoniștii ar fi contemporani lui, s-ar converti cu siguranță la creștinism⁸⁸⁰. Tot în această lucrare, Augustin vorbește despre două feluri de oameni, cei necredincioși și cei credincioși, diviziune care va fi dezvoltată până la ultimele sale consecințe în *De civitate Dei*.

⁸⁷⁷ Cf. Augustin, *De civitate Dei* XXII, 8.

⁸⁷⁸ Idem, *Sermo* 355, 1, 2: ... *quaerebam ubi constituerem monasterium et viverem cum fratribus meis.*

⁸⁷⁹ Possidius, *Vita* III, 1-2.

⁸⁸⁰ Augustin, *De vera religione* IV, 7.

Personalitatea lui Augustin, faima sa și activitatea sa literară, deja prodigioasă, s-au combinat pentru a-l face faimos în Africa de Nord chiar de la începutul carierei sale creștine. Așa cum remarcă Bonner, în aceste circumstanțe, el „s-a expus pericolului ce amenință orice laic de talent în secolul al IV-lea: acela de a fi hirotonit episcop cu forță”⁸⁸¹. Evitarea episcopatului de către Augustin era o atitudine absolut firească din partea lui, având acum o conștiință treză, care-i amintea în permanență de viața sa trecută. Pentru a evita hirotonia împotriva voinței sale, Augustin se ferea să viziteze bisericile despre care știa că nu au episcop⁸⁸².

Cândva prin 391, el a vizitat localitatea Hippo Regius, un oraș de coastă înfloritor din provincia Numidia, de importanță mai mult locală⁸⁸³, pentru a-l determina pe un prieten de-al său să îmbrățișeze credința creștină. Acesta era membru al poliției secrete, *agentes in rebus*, și declarase că, dacă îl va întâlni personal pe Augustin și va primi sfaturile lui, va face probabil pasul de a renunța la cariera lumească și a intra în mănăstire, alături de Augustin. Au avut loc o seamă de întrevederi între cei doi, însă fără rezultatul dorit; se pare că ardoarea acestui prieten față de viața monahală se răcise, deși încă susținea că vrea să își ducă la împlinire intenția sa⁸⁸⁴.

⁸⁸¹ G. Bonner, *op. cit.*, p. 111.

⁸⁸² Augustin, *Sermo 355, 1, 2:* ...in quo loco sciebam non esse episcopum, non illo accedere. Cavebam hoc, et agebam quantum poteram, ut in loco humili salvarer, ne in alto periclitarer („...în care loc știam că nu este episcop, în acela nu mergeam. Mă feream de acest lucru și făceam cât puteam, ca să fiu mântuit dintr-o stare umilă și să nu fiu primejduit într-una înaltă”).

⁸⁸³ Despre acest oraș vezi, de exemplu, F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenwunders*, Verlag J. P. Bachem in Köln, 1953, pp. 36-46. Hippo Regius era, la momentul venirii lui Augustin aici, vechi de peste 1000 de ani, iar de 200 de ani era *civitas Romana*. Forumul era întesat de statui. Suetonius, primul biograf al împăraților romani, se număra printre personalitățile orașului. Există un teatru care putea primi 5-6 mii de spectatori, există baia publică și un templu pagân, pe locul unui vechi sanctuar închinat lui Baal-Hammon (vezi și P. Brown, *op. cit.*, p. 189).

⁸⁸⁴ Possidius, *Vita III*, 3-5.

Pe durata șederii sale în Hippo, Augustin a participat la slujbele divine din marea biserică de acolo, fără teama de a fi ales episcop, și aceasta pentru că Hippo avea deja episcop, pe venerabilul Valerius. Dar ceea ce nu știa Augustin era că, de câțiva timp, Valerius era în căutarea unui candidat la preoție, care să-l ajute la împlinirea multiplelor sale sarcini. Episcopul era bătrân și, pe deasupra, grec, astfel că predicarea în fața unei comunități vorbitoare de latină sau, și mai rău, de punică, era și fusese întotdeauna o sarcină dificilă pentru el⁸⁸⁵. Vorbindu-le credincioșilor despre necesitatea de a hirotoni un preot, Valerius a avut plăcuta surpriză să primească din partea comunității propunerea ca Augustin să ocupe acest post. Augustin era prezent, aşa încât credincioșii l-au și înfățișat lui Valerius spre hirotonie⁸⁸⁶, în ciuda protestelor și a lacrimilor sale. Unii au interpretat aceste proteste ca fiind consecința nemulțumirii lui Augustin de a nu fi ales direct episcop, și au încercat să-l consoleze, spunându-i că, deși era vrednic de episcopat, totuși nici preoția nu este de disprețuit, fiind cu puțin inferioară demnității de episcop⁸⁸⁷. Astfel începea cariera clericală a lui Augustin, cu o hirotonie la care nu se așteptase și pentru care nu se simțea vrednic.

Două erau problemele stringente cu care se confrunta acum Augustin. Întâi de toate, avea nevoie de un timp de studiu, pentru a

⁸⁸⁵ Necesitatea unui vorbitor fluent de latină și chiar de punică era cu atât mai evidentă cu cât, atât în Hippo, cât și în împrejurimi, comunitatea *catholică* era minoritară, majoritară fiind cea donatistă, aceasta din urmă având și sprijinul marilor proprietari de pământ din acea zonă și bucurându-se de recunoașterea tacită din partea oficialilor locali. Episcopul donatist era atât de influent, încât a reușit să-și boicoteze rivalii, interzicând brutarilor să coacă pâine pentru catolici (vezi Augustin, *Contra litteras Petiliani* II, LXXXIII, 184). Pe lângă donațiști, maniheii reușiseră și ei să-și stabilească aici o comunitate destul de influentă, avându-l în frunte pe preotul Fortunatus, pe care Augustin îl cunoscuse la Cartagina. Cu acest Fortunatus, Augustin va duce o polemică publică în Hippo, între 28-29 august 392, în urma căreia Fortunatus a fost redus la tăcere și a trebuit să părăsească orașul pentru totdeauna, acoperit de rușine (Possidius, *Vita VI*, 7-8) (vezi și P. Brown, *op. cit.*, pp. 139, 141).

⁸⁸⁶ Această „practică” era comună în Imperiul Roman Târziu. Vezi J. Gaudemet, *L'Eglise dans L'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, sous le direction de G. Le Bras, III, Sirey, Paris, 1958, pp. 108-111.

⁸⁸⁷ Possidius, *Vita IV*, 2.

aprofunda Sfintele Scripturi – lucru pe care nu-l făcuse niciodată până acum – dacă voia să predice cu folos comunității pentru care fusese hirotonit. De aceea, i-a scris o scrisoare episcopului său, Valerius, rugându-l să-i acorde acest timp de studiu, iar Valerius a fost de acord⁸⁸⁸. A doua problemă cu care s-a confruntat proaspătul preot a fost aceea de a împăca noile sale sarcini cu vocația sa monahală. Din fericire, episcopul Valerius i-a arătat o grădină în apropierea catedralei, unde Augustin putea să construiască o mănăstire, lucru care s-a și întâmplat⁸⁸⁹. În această nouă mănăstire a intrat, printre alții, și Possidius, viitorul episcop de Calama și biograful lui Augustin.

Augustin și-a asumat practic datoriile de preot la începutul Postului Mare din anul 391. Valerius era foarte bucuros să aibă un preot care să le vorbească membrilor comunității sale într-o latină fluentă, și de multe ori, Augustin predica în prezența episcopului său, lucru care a atras unele comentarii răutăcioase, deoarece exista în Africa obiceiul ca preoții să nu predice înaintea episcopilor lor sau chiar să nu predice deloc, dacă episcopul era de față⁸⁹⁰. Pentru Valerius, însă, grec de origine, acest obicei nu reprezenta nici o piedică pentru a-i îngădui lui Augustin să predice în prezența lui, căci o astfel de practică nu era cunoscută în Răsărit. Valerius îl aprecia fără invidie pe Augustin, conștient de comoara neprețioasă pe care Biserică Africană o detinea în persoana acestui încă de atunci mare om, și își dădea toată silința ca geniul lui Augustin să fie exploatat și afirmat pretutindeni⁸⁹¹.

⁸⁸⁸ Augustin, *Epistola 21*, 1-2.

⁸⁸⁹ Idem, *Sermo 355*, 1, 2.

⁸⁹⁰ Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 114. Ieronim condamnă acest obicei, pe care îl consideră un produs al invidiei sau al arogenței: *Pessima consuetudinis est in quibusdam ecclesiis tacere presbyteros et praesentibus episcopis non loqui, quasi aut invideant aut non dignetur audire* („Există un obicei foarte rău ca, în unele biserici, preoții să tacă și să nu vorbească în prezența episcopilor, ca și cum i-ar invidia sau n-ar fi demn să-i ascultă“) (Ieronim, *Epistola 52*, 7; PL 22, 534).

⁸⁹¹ Possidius, *Vita V*, 2-4.

În 393, cu ocazia întrunirii Sinodului African la Hippo, la data de 8 octombrie, prezidat de episcopul Aurelius al Cartaginei, influența lui Augustin în Biserica africană a primit confirmare publică. Cu ceva timp în urmă, Augustin îi scrisese episcopului Aurelius al Cartaginei o scrisoare, în care îi sugera unele reforme cu privire la abuzurile ce se petrec la banchetele ținute la mormintele martirilor, banchete care degenerau în beții, îmbuibare și dezordine⁸⁹². Acum, la acest sinod, s-a hotărât să se interzică ca episcopii și clerul să împartă mâncare în Biserici, cu excepția cazurilor de necesitate, și ca aceștia să încerce să-i determine și pe laici de a mai face acest lucru⁸⁹³. Calitățile oratorice ale lui Augustin au primit, de asemenea, confirmare publică, de vreme ce a fost invitat să predice în prezența tuturor episcopilor adunați la sinod. Predica ținută a avut ca subiect credința și simbolul de credință, mai târziu publicată sub titlul *De fide et Symbolo*.

Tot în această perioadă, Augustin a terminat tratatul său despre libera voință (*De libero arbitrio*), început la Roma și îndreptat împotriva maniheilor, în care încerca să demonstreze că răul nu are altă origine decât reaua întrebuițare a voinței libere. Activitatea sa polemică era, în această perioadă, încă îndreptată împotriva maniheilor. Însă o schismă de o anvergură mult mai mare decât eretgia (religia?) maniheistă zdruncina Africa de ceva vreme, și anume schisma donatistă⁸⁹⁴, și îl vedem pe Augustin de acum înainte canalizându-și forțele spre combaterea acesteia. Imediat după sinodul ținut la Hippo, probabil la începutul anului 394, Augustin a scris un psalm împotriva partidei lui Donatus (*Psalmus contra partem Donati*), o relatare a apariției și a dezvoltării

⁸⁹² Augustin, *Epistola 22*.

⁸⁹³ Vezi C. J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles*, II, I, 88. Practica banchetelor dezordonate de la mormintele martirilor a primit lovitura finală doi ani mai târziu, în 395, când Augustin a reușit să-i convingă pe membrii comunității sale de caracterul josnic al acesteia (vezi Augustin, *Epistola 29*). La Milan, episcopul Ambrozie interzise și el această practică, și se prea poate ca Augustin să fi preluat modelul milanez (vezi Augustin, *Conf.*, VI, II, 2).

⁸⁹⁴ Despre aceasta vezi pe larg *infra*, pp. 364 și u.

acestei schisme și adresat oamenilor simpli, pentru ca aceștia să fie informați și să se poată apăra în fața prozelitismului donatist.

IV.10. Hirotonia întru episcop. Activitatea sa episcopală

În 395, succesele pastorale ale lui Augustin l-au determinat pe Valerius să-l numească episcop vicar al cetății Hippo. De aceea, i-a scris episcopului Aurelius al Cartaginei despre intenția sa, intenție deplin aprobată și sprijinită de acesta. Însă Augustin avea scrupule, pentru că nu auzise niciodată de această demnitate de episcop vicar, și nu voia să consimtă să fie hirotonit, dacă nu i s-ar fi adus exemple ale acestei practici⁸⁹⁵.

Un obstacol mult mai serios decât scrupulele lui Augustin în calea hirotonirii lui ca episcop vicar a fost atitudinea lui Megalius, episcop de Calama, căruia episcopiei numidieni îi acordau un primat de onoare. Megalius își formase o părere foarte proastă despre Augustin și refuza să aibă de-a face cu hirotonia lui. Se zvonea că Augustin îi dădu-se unei femei căsătorite⁸⁹⁶ o băutură magică – cu deplinul consimțământ al soțului acesteia – și că, în urma consumării acestei băuturi, ea a comis adulter. Megalius comunicase acest zvon colegilor săi episcopi, iar aceștia, constituindu-se într-o comisie disciplinară, au făcut investigații amănunțite. S-a dovedit că presupusa băutură magică nu era altceva decât *eulogia* (anafură), și că întregul episod a fost prost înțeles în mod voit și transformat în calomnie. Auzind acestea, Megalius și-a retras

⁸⁹⁵ Vezi Augustin, *Epistola* 31, 4; 213, 4. În *Epistola* 214, Augustin spune că, la momentul hirotonirii sale ca episcop vicar, nici el, nici Valerius nu aveau cunoștință de canonul al VIII-lea al Sinodului de la Niceea, care interzicea să existe doi episcopi într-un oraș. În fapt, respectivul canon i-a avut în vedere pe episcopii novatianiști care se reîntorceau în Biserică mamă, revenire care ducea la existența a doi episcopi în același oraș. Canonul dădea episcopului ortodox autoritatea de a-l folosi pe acest episcop novatianist, reîntors la ortodoxie, fie ca preot în orașul său, fie ca horepiscop (episcop de țară). Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁹⁶ Brown (*op. cit.*, p. 204) spune că această femeie căsătorită nu a fost altcineva decât soția lui Paulinus de Nola și că, drept urmare, Paulinus ar fi întrerupt o perioadă relațiile cu Augustin.

acuzațiile, și-a cerut scuze și a prezidat hirotonia lui Augustin⁸⁹⁷, care a avut loc pe la mijlocul anului 395⁸⁹⁸. În calitate de episcop vicar, Augustin a slujit doar câteva luni, căci Valerius a murit în 396. Augustin a fost pus succesorul lui pe scaunul episcopal, demnitate în care avea să slujească mai mult de treizeci de ani.

Noua demnitate de episcop a lui Augustin nu i-a stins acestuia dorința de a trăi ca un monah, însă era clar și pentru el că datoriile, sarcinile și responsabilitățile unui episcop îl vor împiedica să mai viețuiască în mănăstirea din apropierea marii biserici. Apoi, mai era și practica ospitalității, pe care un episcop trebuia să o arate oaspeților clerici aflați în orașul său; această practică nu ar fi fost potrivită într-o comunitate în care esențiale erau tăcerea și meditația⁸⁹⁹. În consecință, Augustin a părăsit mănăstirea și s-a stabilit în palatul episcopal. Totuși, a insistat ca acei clerici care trăiesc cu el în acest palat episcopal să ducă o viață monahală: erau obligați să renunțe la averile lor, donându-le bisericii din Hippo, unei alte biserici sau familiei lor, să împartă cu episcopul aceeași mâncare și același adăpost, să ducă o viață de castitate și de sărăcie. În anul 425, Augustin a aflat că unul dintre preoții săi, pe nume Januarius, nu a renunțat la întreaga sa proprietate, ci a păstrat din ea pentru fiica sa, iar acum propunea să o lase prin testament bisericii din Hippo, dezmoștenindu-și astfel fiica. În două predici, Augustin l-a denunțat pe Januarius, a refuzat să primească averea acestuia și a solicitat ca toți cei care doresc să locuiască în continuare cu el în palatul episcopal să-și reînnoiască jurământul de sărăcie. În ceea ce-i privește pe ceilalți – spune mai departe Augustin – care nu suportă jurământul de

⁸⁹⁷ Vezi Augustin *Contra litteras Petilianis*, III, XVI, 19.

⁸⁹⁸ Cf. Bonner, *op. cit.*, p. 121 și autorii citați acolo.

⁸⁹⁹ Augustin, *Sermo 355, 1, 2: Pervoeni ad episcopatum: vidi necesse habere episcopum exhibere humanitatem assiduam quibusque venientibus sive transeuntibus: quod si non fecisset episcopus, inhumanus diceretur. Si autem ista consuetudo in monasterio permissa esset, indecens esset.* („Am venit la episcopat: am văzut că este necesar ca un episcop să aibă și să arate ospitalitate continuă față de cei care vin sau sunt în trecere: căci dacă episcopul n-ar face acest lucru, ar fi considerat inuman. Însă dacă acest obicei ar fi permis în mănăstire, ar fi un lucru indecent”).

săracie, deși în trecut fusese mai aspru, obișnuind să-i depună din treaptă, acum e gata să impună o regulă mai puțin severă: îngăduie să rămână pe mai departe clerici, însă trebuie să părăsească reședința episcopală și să-și găsească o altă locuință. Primind de la toți clericii săi reînnoirea jurământului săraciei, Augustin concluzionează:

Dacă cineva a trăit cu ipocrizie și este găsit având avere, nu-i voi permite să facă testament, ci îl voi înlătura din rândul clericilor. Poate să facă apel împotriva mea la nenumărate sfaturi, poate să meargă oriunde vrea ca să mă denunțe, poate să locuiască unde va voi; mă va ajuta Dumnezeu, ca acolo unde sunt eu episcop, acela să nu poată fi cleric⁹⁰⁰.

Poziția extraordinară pe care Augustin a ocupat-o în istoria Bisericii tinde să umbrească faptul că, pentru Augustin însuși, în calitatea sa de episcop, cea mai mare preocupare a sa a fost aceea de a-și păstorii cât mai bine comunitatea din Hippo. La fel ca Sf. Ioan Gură de Aur, Augustin punea mai presus de toate sănătatea spirituală a comunității sale, căreia el i-a fost încredințat de Dumnezeu păstor. Era o sarcină extrem de grea și de anevoieoașă, așa cum reiese dintr-o scrisoare pe care Augustin i-a trimis-o lui Paulin de Nola, la puțin timp după hirotonirea sa⁹⁰¹, și așa cum vom vedea mai ales din controversa pe care Augustin a avut-o cu donatiștii și în timpul căreia a fost nevoit să ia măsuri extreme.

Tot la fel ca Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Augustin socotea că avereia Bisericii aparținea, de drept, săracilor (*plebs Christi*), și că

⁹⁰⁰ Augustin, *Sermo 356, 14*: ...*quisquis cum hypocrisi vixerit, quisquis inventus fuerit habens proprium, non illi permitto ut inde faciat testamentum, sed delebo eum de tabula clericorum. Interpellet contra me mille concilia, naviget contra me quo voluerit, sit certe ubi potuerit: adiuvabit me Dominus, ut ubi ego episcopus sum, ille clericus esse non possit.*

⁹⁰¹ Idem, *Epistola 31, 4*, unde apar termeni precum *sarcina* (sarcină, greutate), *vinculum* (lanțuri, legătură), *onus* (povară, greutate). Trebuie însă să se aibă în vedere că, în secolul al IV-lea, un episcop avea de îndeplinit, pe lângă funcțiile specifice treptei episcopală, și sarcinile care azi revin unui preot. În Biserica primară, proporția de episcopi era mult mai mare ca azi. Până și cele mai mici orașe aveau episcopi, iar în Africa, numărul episcopilor era foarte mare. La Conferința de la Cartagina, din 411, când schisma donatistă va fi condamnată, s-au confruntat 266 de episcopi *catholici* și 279 episcopi donațiști (cf. *Gesta collationis Carthaginensis I*, 213-214; PL 11, 1350).

episcopul este doar administrator al acesteia⁹⁰². Păgânul Nectarius dă mărturie despre activitățile filantropice ale lui Augustin; dar acesta se plângă adeseori de lipsă de fonduri, ca și de apatia celor avuți de a dona pentru scopuri caritabile⁹⁰³. Totuși, din mărturia lui Possidius, Augustin refuza să primească moșteniri care ar fi putut foarte bine ajuta pe mulți săraci, dacă, prin acest act, i-ar fi nedreptățit pe cei care trebuiau să primească de drept această moștenire⁹⁰⁴.

Viața personală a lui Augustin era extrem de simplă. Se îmbrăca modest și lipsit de ostentație⁹⁰⁵, confundându-se adesea cu clericii săi, dar se ferea și să facă paradă de sărăcie⁹⁰⁶. Mesele pe care le lua erau, de asemenea, modeste și frugale. Pentru el și clericii săi se serveau legume și zarzavaturi; carne era pentru oaspeți și pentru invalizi, iar vinul, în calitatea lui de aliment, nu lipsea niciodată⁹⁰⁷. Augustin își impunea această abstinенță nu din cauza vreunui dispreț față de cele create de Dumnezeu (inclusiv animalele ca hrană), ci datorită conștientizării pericolului pe care această hrană, consumată fără cumpătare, îl reprezintă.

De-a lungul perioadei sale de episcopat, Augustin, pe lângă datoriile care îi incumbau datorită poziției sale⁹⁰⁸, a scris pentru folosul întregii Biserici. O mare parte a scrierilor sale au fost de natură polemică, îndreptată împotriva dușmanilor Bisericii celei adevărate. În linii mari, cariera lui Augustin în calitatea sa de scriitor creștin poate fi împărțită în trei perioade:

- a) respingerea maniheilor;
- b) combaterea donațiștilor;
- c) combaterea pelagienilor.

⁹⁰² Augustin, *Epistola 185*, 9, 35: ... si autem privatim possidemus, ... non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodammodo gerimus.

⁹⁰³ *Ibidem* 36, 7.

⁹⁰⁴ Possidius, *Vita XXIV*.

⁹⁰⁵ Augustin purta o robă neagră, numită *birrus*, care contrasta puternic cu hainele ostentative ale concetășenilor săi, marcă a statutului social (vezi P. Brown, *op. cit.*, p. 193).

⁹⁰⁶ Possidius, *Vita XXII*.

⁹⁰⁷ *Ibidem* XXII.

⁹⁰⁸ Pentru aceste sarcini vezi, pe larg, G. Bonner, *op. cit.*, p. 121 și u.

a) În scierile sale îndreptate împotriva maniheilor⁹⁰⁹, Augustin a urmărit trei obiective. Mai întâi, să combată dualismul maniheic, demonstrând că Dumnezeu este singurul Creator al tuturor celor ce există și că toate făpturile au fost create bune. Din această perspectivă, răul nu are existență *în sine*, ci *înseamnă* o lipsă a binelui și este *în întregime* un produs al voinei. Pentru că făpturile sunt bune, *în calitatea lor de făpturi*, ura maniheilor față de materie și față de trup este nejustificată și total greșită. Materia și trupul nu sunt rele decât din punct de vedere funcțional, atunci când sunt *întrebuiințate* *într-un mod contrar* voinei divine. Al doilea obiectiv urmărit de Augustin a fost acela de a-i combate pe manihei *în denigrarea Bibliei*, *în principal* a cărților Vechiului Testament, și de a arăta că selectarea doar a celor cărți care convin doctrinei lor este una aleatorie și eronată. În sfârșit, al treilea obiectiv a fost acela de a demonstra falsitatea ideii maniheice potrivit căreia Biserica *catholică* este ostilă rațiunii, ea cerând credincioșilor doar să credă, nu să raționeze, în timp ce doctrina maniheică era una bazată pe rațiune, neconstrângând pe nimeni să credă *în ea*.

b) Anul 405 marchează, potrivit unei generalizări *grosso modo*, un punct de cotitură *în polemica* întreprinsă de Augustin, de acum *înainte* adversarii săi fiind mai puțin maniheii și mai mult donaștii. Acest lucru este adevărat doar *în parte*, căci și *înainte* de 405, Augustin a scris

⁹⁰⁹ Dintre aceste scriri, amintim: *De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*, (începută la Roma, *în* 388, terminată la Thagaste *în* 389-390), *în* care a atacat pretențiile maniheiste de abstență sexuală; *De Genesi contra Manichaeos* și *De libero arbitrio*, începute *în* Italia, dar terminate după reîntoarcerea *în* Africa, prin 388-390; *De vera religione* (389-390), *De utilitate credendi* (391-392), *în* care demonstrează că credința este *întemeiată* pe autoritatea lui Dumnezeu, care vorbește prin Biserică; *De duabus animabus* (391-392), *în* care polemizează cu erzia maniheică despre existența a două suflete, unul emanat din principiul binelui, altul din principiul răului. În 396-397, Augustin a scris *Contra epistolam manichaei quam vocant Fundamenti*, *în* 397-398, *Contra Faustum Manichaeum*, iar *în* 399 a scris probabil cea mai importantă lucrare *împotriva maniheilor*, intitulată *De natura boni*. Pentru o prezentare tematică a *întregii opere* a lui Augustin (dar și cu indicarea timpului compunerii fiecărei lucrări), vezi W. Geerlings, *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2002.

lucrări împotriva donatismului⁹¹⁰. Dar acest an a fost ales, în mod artificial, ca punct de referință, pentru că acum se intensifică lupta dusă de autoritățile imperiale romane pentru suprimarea donatismului, prin promulgarea unei serii de decrete prin care se poruncea reîntoarcerea schismaticilor în sânul Bisericii mame, și tot acum, probabil ca o consecință a acestei intensificări a luptei autoritatilor seculare, clerul *catholic* a început și el o intensificare paralelă a campaniei sale de a-i converti (prin persuașiune sau costrângere) pe donațiști. Eforturile unite ale celor două autorități (cea civilă și cea ecclaziastică) au culminat în faimoasa Conferință de la Cartagina, din anul 411, când donatismul a fost oficial condamnat și când s-a admis folosirea oricărui mijloc a brațului secular pentru a pune capăt acestei schisme.

În lupta contra donatismului, Augustin a trebuit să se ocupe de aspecte total diferite față de cele de care s-a ocupat în lupta contra maniheismului. Diferența dintre *catholici* și donațiști era vizibilă în concepția despre ființa Bisericii. Donațiștii susțineau că, dacă un cleric săvârșea un păcat de moarte, acesta invalida tainele administrate de el. Împotriva unei asemenea concepții, Augustin argumenta că donațiștii fac o confuzie între Biserica luptătoare, aflată *hic et nunc*, și Biserica triumfătoare, din ceruri. Există mulți membri nevrednici în Biserica luptătoare și aşa va fi până la sfârșitul veacurilor, când aceștia vor fi vădiți și separați. În istorie, nimeni nu are dreptul să facă această separație, și oricine abandonează Biserica pe acest considerent este vinovat de un păcat și mai mare, acela al schismei, care este o ofensă la adresa virtuții dragostei⁹¹¹.

c) Dacă maniheismul și donatismul erau două grupări clar delimitate și separate de Biserica cea adevărată, pelagianismul era o grupare din interiorul Bisericii, care avea pretenția de a reprezenta tradiția creștină genuină. Despre întemeietorul acestei erezii, Pelagius,

⁹¹⁰ De exemplu, *Psalmus contra partem Donati*, scris pe când era preot, în anul 394, apoi *Contra epistolam Parmeniani*, scrisă în 400, și *Contra litteras Petiliani*, scrisă între 401 și 403.

⁹¹¹ Pentru controversa donațistă vezi pe larg *infra*, pp. 364 și u.

nu se știu foarte multe⁹¹². La fel ca Augustin, era un provincial care venise din Britania la Roma, însă care nu s-a mai întors în patria sa natală, ci a rămas aici până în 409, când a trebuit să părăsească Roma din pricina asedierii ei iminente de către goții conduși de Alaric. Data nașterii poate fi plasată undeva între 350 și 380. Era un om foarte educat, cu cunoștințe solide atât în Sfânta Scriptură, cât și în autorii clasici și în Părintii Bisericii. De asemenea, ducea o viață morală ireproșabilă, era prieten cu Paulinus de Nola⁹¹³, și chiar Augustin însuși vorbea despre el cu respect. Se pare că Pelagius a fost înzestrat cu un temperament liber de orice ispită, astfel că acest lucru l-a făcut intolerant față de orice scuze care invocau slăbiciunea omenească.

De aceea, nu ne este greu să înțelegem reacția violentă pe care Pelagius a avut-o atunci când un anumit episcop din Roma a citit, în prezența lui, pe la anul 405, un pasaj din cartea a zecea a *Confesiunilor* lui Augustin, în care acesta punea toată lucrarea de mântuire a omului pe seama lui Dumnezeu:

Și toată speranța mea nu este decât în mila Ta cea prea mare. Dă ceea ce poruncești și poruncește ceea ce vrei! Ne poruncești să fim cumpătați. *Dar când am știut* – zice cineva – *că nimeni nu poate să fie cumpătat, dacă nu-i dă Dumnezeu, chiar și aceasta era [propriu] înțelepciunii, a ști al cui este acest dar.* (...) Dumnezeul meu, aprinde-mă! Poruncești cumpătarea, dă ceea ce poruncești și poruncește ceea ce vrei⁹¹⁴.

Pentru Pelagius, acest text al lui Augustin era de nesuportat, o scuză deplorabilă pentru ceea ce, din punctul său de vedere, nu exista: neputința omenească.

⁹¹² Vezi, de exemplu, G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943; John Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956. Pentru polemica lui Augustin cu pelagienii vezi Alister E. McGrath, *Justitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, subcapitolul „The fountainhead: Augustine of Hippo”, Third Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; P. Brown, *op. cit.*, pp. 340 și.; G. Bonner, *op. cit.*, 312-393. Bonner este de părere că întreaga învățătură a lui Pelagius trebuie văzută în contextul polemicii pe care acesta a dus-o cu maniheismul (în special față de determinismul implacabil propovădut de aceștia).

⁹¹³ Cf. Augustin, *Epistola* 186, 1.

⁹¹⁴ Augustin, *Conf.*, X, XXIX, 40.

Se pare că din această perioadă a început să prindă formă concepția pelagianistă despre „atotputernicia” omului. Mai întâi, ideea că harul divin nu este decât fie o facultate naturală, fie o formă de iluminare și de curățire a păcatului prin botez⁹¹⁵. Apoi, o învățătură distinctă de cea tradițională, referitoare la păcatul originar. Acest păcat originar nu a avut nici o consecință pentru urmașii lui Adam – cu alte cuvinte, a rămas un păcat personal – și nici nu s-a transmis nici o vină asupra acestora. Inocența originară a lui Adam se regăsește în fiecare om la nașterea sa, astfel că fiecare individ poate sau nu să urmeze exemplul lui Adam. Moartea trupească nu este o pedeapsă a păcatului strămoșesc, ci o consecință naturală a vieții omenești. Doar moartea lui Adam a fost și pedeapsă pentru păcat. N-ar fi existat nici un motiv pentru care Dumnezeu să poruncească oamenilor să se înmulțească, dacă n-ar fi existat moartea.

Între 405 și 409 se știu puține despre Pelagius. În 409, acesta a părăsit Roma și s-a stabilit în Sicilia, împreună cu prietenul și discipolul său, Caelestius. De origine nobilă, Caelestius era avocat, înzestrat cu calități oratorice considerabile. Lui i se datorează în mare măsură răspândirea învățăturii pelagiene. Aflând despre căderea Romei sub goți, Pelagius și Caelestius au trecut în Africa, la Hippo, și de acolo au mers la Cartagina. Augustin nu era în Hippo când Pelagius ajunsese acolo, iar mai târziu și-a exprimat regretul de a nu-l fi întâlnit pe „ereziarh”⁹¹⁶. La Conferința de la Cartagina, din 411, Augustin și Pelagius au fost ambii prezenți, însă n-au avut ocazia să stea de vorbă⁹¹⁷. După 411, Pelagius a plecat în Palestina, astfel că orice șansă pentru Augustin de a-l mai întâlni pe acesta s-a spulberat⁹¹⁸. Caelestius a rămas, însă, în Africa, și a continuat să răspândească învățătura maestrului său.

⁹¹⁵ Vezi G. de Plinval, *op. cit.*, pp. 226-227, apud G. Bonner, *op. cit.*, p. 318.

⁹¹⁶ Augustine, *De gestis Pelagii* XXII, 46.

⁹¹⁷ *Ibidem* XXII, 46.

⁹¹⁸ Iistoria lui Pelagius, de la plecarea acestuia în Palestina, este tumultoasă și schimbătoare. Un sinod ținut la Diospolis, în Țara Sfântă, la 20 decembrie 415, a confirmat *orthodoxia*

Pe lângă cele spuse mai sus despre rătăcirea pelagianistă, alte afirmații veneau să confirme că această învățătură nu era *orthodoxă*. Pelgienii afirmau libertatea absolută a omului; natura umană este esențialmente liberă și a fost creată bună. De aici decurgea și responsabilitatea absolută a omului față de toate acțiunile sale, față de toate păcatele sale. Orice păcat, oricât de mic ar fi fost, era un act deliberat de dispreț la adresa lui Dumnezeu. Convingerea fundamentală a lui Pelagius era aceea că natura omenească este, pe lângă absolut liberă și responsabilă, și stabilă, imuabilă, rămânând întotdeauna neschimbată. De la început, Dumnezeu a creat bune puterile naturii omenești. Acestea au fost restrânse sau limitate de povara obiceiurilor trecute și de coruperea societății, însă această limitare era artificială. „Iertarea păcatelor” prin Botez însemna posibilitatea de a redobândi imediat o libertate deplină de acțiune, care nu fusese suspendată decât provizoriu, prin ignoranță sau rutină. Harul divin nu era necesar pentru mântuire, care putea fi dobândită prin forțele proprii ale omului.

Pelgienii au fost cei mai înverșunați și mai teribili oponenți ai episcopului din Hippo. Polemiști perspicace și puternici, ei erau în stare să polemizeze cu Augustin de la egal la egal și să facă apel la ceea ce am putea numi „judecată sănătoasă creștină” pentru a-și susține teza lor. Împotriva concepțiilor pelagiene, Augustin a scris încontinuu, de la prima lucrare intitulată *De peccatorum meritis et remissione*, apărută în

învățăturii sale, dar tot în acea vreme, și tot în Palestina, Ieronim îl combătea cu tărie. La 27 ianuarie 417, Pelagius și Caelestius erau excomuniati de episcopul Romei, Inocențiu, iar învățăatura lor proclamată eretică. Următorul episcop al Romei, Zosimus (417-418), a fost la început apărător al pelgienilor, nevăzând nici o erezie în învățăatura acestora, de aceea i-a reabilitat, însă după ce împăratul Honorius a dat un rescript, la 30 aprilie 418, prin care îi condamna pe toți cei care negau păcatul originar și consecințele acestuia și poruncea ca Pelagius și Caelestius, care se presupunea că se aflau atunci la Roma, să fie exilați, și-a schimbat și el poziția. A emis un document (azi pierdut), intitulat *Epistola Tractoria*, în care condamna pelagianismul, îi exomunica pe Pelagius și Caelestius, și afirma învățăatura despre har, păcatul strămoșesc și eficacitatea Botezului. Acest document s-a dovedit fatal pentru Pelagius. Condamnat de un Sinod din Antiohia, el a fost alungat din Ierusalim și a plecat, probabil, spre Egipt, fără a se mai ști vreodată ceva despre el (vezi pe larg G. Bonner, *op. cit.*, pp. 332-346).

412, până la moartea sa, opt-sprezece ani mai târziu, când era angajat într-o refuzație a lui Iulian de Eclanum, cel mai de temut apologet pelagian⁹¹⁹. În toate lucrările sale apologetice îndreptate împotriva pelagianismului, Augustin a pus accentul pe neputința umană de a săvârși binele fără ajutorul harului lui Dumnezeu și pe consecințele dezastruoase ale păcatului lui Adam pentru posteritate, contracarând astfel concepțiile pelagiene privitoare la capacitatea omului de a săvârși binele cu propriile sale puteri. Însă și Augustin a dus contra-învățătura sa în cealaltă extremă, învățând că, după păcatul strămoșesc, voința omului a ajuns cu totul neputincioasă, astfel că, dacă există mântuire, aceasta se realizează exclusiv prin harul divin și este administrată numai unui număr redus de oameni, celor aleși.

Nu numai acestea au fost controversele în care a fost angajat Augustin în perioada sa episcopală⁹²⁰, însă ele au fost cele care și-au lăsat cel mai adânc amprenta asupra personalității sale, conturându-i,

⁹¹⁹ Vezi Augustin, *Epistola 224, 2*, scrisă între 427 și 428, cf. Bonner, *op. cit.*, p. 139, nota 2. Iată o listă a principalelor opere ale lui Augustin îndreptate împotriva pelagiștilor: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412) și *De spiritu et litera* (412), ambele adresate contelui Marcellinus, prieten de-al lui Augustin; *De natura et gratia* (413-417), ca răspuns la o lucrare a lui Pelagius, intitulată *De natura*, în care acesta vorbea despre har ca despre o facultate naturală a omului, ca și despre faptul că omul ar putea să trăiască fără păcat. În lucrarea sa, Augustin susținea că natura omului este atât de coruptă după păcatul strămoșesc, încât numai harul divin îl poate măntui; *De perfectione justitiae hominis* (415-416), în care afirmă că, dacă există vreo posibilitate ca omul să trăiască fără păcat, aceasta este doar prin harul divin, nu prin puterile naturale ale omului; *De gratia Christi et de peccato originali* (418); *De anima et eius origine* (419-421); *Contra Julianum, haeresis pelagiana defensorem* (421-422); *Contra secundum Juliani responsionem* (429-430), opera rămasă neterminată, în timpul compunerii ei survenind moartea lui Augustin.

⁹²⁰ A fost angajat și în luptele contra păgânismului muribund din Africa (vezi *infra*, pp. 359-362) și contra arianismului (adus în Africa mai ales prin intermediul soldaților goți, care erau arieni, dar și cu ajutorul unor oficiali romani care îclinau spre doctrina ariană). Dintre operele îndreptate împotriva arianismului, amintim: *Contra sermonem Arianorum* (419), îndreptată împotriva unei cuvântări ariene anonime, de care Augustin a luat cunoștință; *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo* (427-428), o dispută publică între Augustin și episcopul arian Maximinus, cel mai redutabil oponent arian al episcopului Hipponei; *Contra Maximum Arrianum* (427-428), lucrare îndreptată împotriva aceluiași episcop arian.

fasonându-i, cristalizându-i concepția sa teologică, antropologică, socială, și nu în ultimul rând politică. Toate aceste polemici pe care Augustin le-a dus cu adversarii săi, ca și celealte activități ale sale, i-au adus o faimă crescândă încă din timpul vieții. Însă nu-i era destinat să treacă din această viață într-o notă de triumf, în sensul lumesc al cuvântului.

IV.11. Invazia popoarelor germanice. Asediul orașului Hippo. Moartea lui Augustin

Pe tot parcursul vieții sale, amenințarea popoarelor germanice la adresa lumii romane sporea din ce în ce mai mult, amenințare care a dus, într-un final, la pulverizarea Imperiului Roman de Apus în regate barbare independente, parțial romanizate, din care se vor dezvolta, în Evul Mediu, statele suverane⁹²¹. În 378, o armată de goți care căutase refugiu din calea hunilor pe teritoriul Imperiului Roman și care fusese exploatață fără milă de oficialii romani, s-a răsculat, iar deznodământul a fost uciderea împăratului Valens în bătălia de la Adrianopol. Teodosie cel Mare a reușit să restabilească ordinea, însă după moartea sa, în 395, când Imperiul a fost împărțit între fiili săi, Honorius și Arcadius, situația a devenit tot mai critică, culminând cu căderea Romei sub goții conduși de Alaric, în anul 410, un act cu conotații simbolice majore, care a și declanșat critica aspră a păgânilor la adresa creștinilor și l-a determinat pe Augustin să scrie celebră sa lucrare, *De Civitate Dei*.

Dar chiar înainte de jefuirea Romei, în decembrie 406, mari trupe de vandali, suevi și alani trec Rinul în apropiere de Moguntiacum (modernul Mainz) și invadază Gallia. Apoi, în toamna lui 409, aceștia trec în Spania, unde se și stabilesc, vandali, sub regele lor, Gunderic, așezându-se în provincia Baetica, din sudul Spaniei. Gunderic moare în 428, iar conducerea vandalarilor este preluată de Gaiseric, fratele lui Gunderic, unul dintre cei mai abili și mai necruțători conducători germani.

⁹²¹ Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 149.

În acest timp, în Africa de Nord, comanda militară romană se afla în mâinile *comes-ului Bonifacius*⁹²², vechi prieten de-al lui Augustin, pe care îl cunoștea de la începutul carierei sale militare și de la care a cerut informații privind diferențele dintre donațiști și arieni. Augustin i-a scris o scrisoare, în care îl felicita pentru faptul că era preocupat de lucruri spirituale, în ciuda sarcinilor care îi incumbau datorită funcției pe care o avea⁹²³. Ulterior, după ce soția lui Bonifacius murise, acesta îi scria lui Augustin că vrea să abandoneze cariera militară și să intre într-o mănăstire. Augustin l-a convins să nu facă acest lucru, spunându-i că poate să ducă o viață de monah și în lume, dar mai ales că talantul său era acela de a-L sluji pe Dumnezeu din funcția pe care o avea⁹²⁴. Bonifacius se va căsători, însă, a doua oară, de data aceasta cu o ariană, pe nume Pelagia, foarte bogată, care a exercitat o mare influență asupra lui, făcându-l să-și negligeze datoria și să eșueze în a păzi provicia de incursiunile triburilor berbere, ostile romanilor.

În ciuda acestor decăderi, cariera lui Bonifacius în serviciul imperial a fost una de succes, astfel că, în 425, el a fost răsplătit cu titlul de *Comes Domesticorum*, șef al celor numiți *domestici*, un corp de trupe private independente, care nu intrau sub comanda lui *magister militum*. Dar Bonifacius avea gânduri și mai mari de mărire: dorea să ajungă comandanț absolut în Africa. În 427, curtea imperială aflată la Ravenna i-a cerut să se prezinte în fața ei pentru o dare de seamă. Cum acesta a refuzat să facă acest lucru, a fost declarat dușman public. O armată condusă de trei comandanți a fost trimisă împotriva lui, însă Bonifacius a ieșit învingător, ucigându-i pe toți trei. O a doua armată, sub

⁹²² General capabil și fidel dinastiei teodosiene, acesta ajunge *comes* al Africii prin 417. Pentru evoluția carierei sale politice vezi, între altele, I. I. Ică, „*Să ucidem războiele cu cuvântul, și nu oamenii, și să obținem pacea cu pace, nu cu război*”. Pacea și războiul în lumina ultimelor epistole ale Fericitului Augustin (ep. 189, 220, 229)”, în MA, 30 (1985), nr. 1-2, pp. 41-58.

⁹²³ Augustin, *Epistola 185*, 1, 1: *laudo et gratulor et admiror, fili dilectissime Bonifaci, quod inter curas bellorum et armorum, vehementer desideras ea nosse quae Dei sunt.*

⁹²⁴ *Ibidem*, 189.

conducerea gotului Sigisvult, a avut un rezultat mai bun: Cartagina și Hippo au fost ocupate, iar contele Bonifacius pus într-o situație critică.

Potrivit unei tradiții îndoienlnice⁹²⁵, Bonifacius s-a hotărât să-i cheme în ajutor pe vandali. Cum Africa, cu grânarele sale, a exercitat întotdeauna o atracție puternică asupra germanilor, aceștia au hotărât că era o ocazie prea bună pentru a fi ratată. De aceea, în luna mai a anului 429, vandali și alanii conduși de Gaiseric s-au îmbarcat și au trecut Strâmtoarea Gibraltar, ajungând pe continentul african, îndreptându-se spre Africa de Nord și pustiind totul în calea lor. Astfel că, în scurt timp, orașul Hippo se afla sub asediul.

Acest asediu avea să dureze paisprezece luni, însă Augustin a fost martor ocular doar în primele trei, timp în care a arătat un calm aproape stoic, potrivit spuselor lui Possidius⁹²⁶. Înconjurat de prieteni, el și-a mărturisit dorința pe care o nutrea: ca Dumnezeu să scape orașul de dușmani, iar dacă voia Lui era alta, să-i întărească pe slujitorii Săi pentru a se supune acestei voințe sau cel puțin să-l ia pe el, pe Augustin, din această lume⁹²⁷.

În a treia lună de asediu, Augustin a căzut la pat cu febră⁹²⁸. A cerut să i se citească psalmii pocăinței⁹²⁹, pentru că, spunea el, orice creștin trebuie să părăsească această lume într-o stare de pocăință. I-a rugat pe prietenii săi să nu-l viziteze decât atunci când venea doctorul sau când îi era adusă mâncarea, pentru a-și petrece timpul rămas în rugăciune. Pentru că nu avea avere, n-a lăsat nici un testament, însă a dat dispoziții clare ca biblioteca din Hippo să fie păstrată pentru

⁹²⁵ Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 152.

⁹²⁶ Possidius, *Vita XXVIII*, 11, unde ne spune că Augustin se consola cu astfel de cuvinte: *non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales* („Nu va fi mare cel care socotește un lucru însemnat că lemnele și pietrele cad și că muritorii mor”).

⁹²⁷ *Ibidem* XXIX, 1.

⁹²⁸ Possidius, *Vita XXIX*, 3.

⁹²⁹ *Ibidem*, XXXI, 2. Possidius nu ne indică despre care psalmi este vorba. Pentru o posibilă identificare a lor, vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 155, nota 3.

posteritate. Această dorință nu i s-a îndeplinit, căci avea să fie distrusă în timpul cuceririi arabe.

Augustin a murit la data de 28 august 430, în al șaptezeci și saselea an al vieții sale, înconjurat de prieteni, care l-au și îngropat. La câteva săptămâni după moartea acestuia, sosea la Cartagina un trimis al împăratului Valentinian al III-lea, aducând o invitație pentru Augustin de a participa la Sinodul al III-lea de la Efes, ce avea să discute erezia nestoriană⁹³⁰. Această invitație era o ultimă recunoaștere a valorii deosebite a episcopului din Hippo.

⁹³⁰ Liberatus Carthaginensis, *Breviarium* 5 (PL LXVIII, 977): „Scripsit imperator sacram et beato Augustino Hipponiregiensi episcopo per Ebagnium magistrianum, ut ipse concilio praestaret sui praesentiam. Qui Ebagnius veniens Carthaginem magnam, audivit a Capreolo, ipsius urbis antistite, beatum Augustinum ex hoc mundo migrasse ad Dominum...”.

CAPITOLUL AL V-LEA

TEORETIZĂRI AUGUSTINIENE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ

Excursul concis și esențialmente punctat, pe care l-am făcut prin biografia Fericitului Augustin, ne-a lăsat imaginea unui om întotdeauna neliniștit, aflat în căutarea adevărului, sincer în mărturisirile sale, în căderile și ridicările sale, în eforturile sale de a găsi întotdeauna soluții optime la problemele care trebuiau rezolvate.

Privitor la relația dintre puterea politică și autoritatea eclezastică, contribuția lui Augustin este prilejuită de două circumstanțe fundamentale. Mai întâi, este vorba despre prezența donatismului în Hippo și în întreaga Africă, căreia Biserica *catholică* trebuia să-i găsească o rezolvare urgentă. Apoi, în al doilea rând, căderea Romei sub Alaric în 410 îi prilejuiește lui Augustin meditații adânci despre împăratul creștin ideal, despre nevoia pentru o putere civilă puternică, despre responsabilitatea Bisericii și a Imperiului de a lucra împreună pentru ca Biserica să-și găsească aici spațiul optim – dacă putem vorbi în acești termeni – pentru misiunea ei proprie. Dincolo de aceste circumstanțe de coloratură inclusiv politică, alte două aspecte și-au adus contribuția proprie la conturarea concepției politice a lui Augustin: propria sa experiență de viață și învățătura sa despre păcatul strămoșesc. Le vom lua în ordine inversă celei menționate.

V.1. Preliminarii propedeutice

La fel ca în cazul Sfântului Ioan Gură de Aur, și în cazul Fericitului Augustin trebuie să plecăm tot de la analiza concepției sale asupra păcatului originar⁹³¹, fără de care n-am putea înțelege cum se cuvine învățătura sa despre autoritatea politică.

V.1.1. Păcatul originar

Potrivit Fericitului Augustin, înainte de cădere, Adam avea o natură desăvârșit ordonată, în care trupul se supunea duhului, iar persoana sa în totalitatea ei psihico-somatică se supunea lui Dumnezeu:

Nimic nu era în trup care să poftescă [ceva] împotriva sufletului, și ar fi fost înfrânat de suflet dacă ar fi poftit [ceva] împotriva lui: [și asta] deoarece înainte de păcat trebuia să existe în firea omului pace, nu război⁹³².

Trupul era supus în totalitate rațiunii, iar întreaga natură a omului era supusă lui Dumnezeu:

Așadar, această nesupunere a trupului, care este în mișcarea însăși, chiar dacă nu i se îngăduie să aibă vreun efect, nu era în acei dintâi oameni, pe vremea când erau goi și nu se rușinău. Căci sufletul rațional, stăpânul trupului, nu era încă nesupus față de Stăpânul său, astfel încât să îndure, ca urmare a reciprocității pedepsei, nesupunerea trupului, slujitorul său, împreună cu sentimentul rușinii și al mâhnirii, sentiment pe care [sufletul], din cauza nesupunerii sale, nu-l îndreaptă spre Dumnezeu⁹³³.

⁹³¹ În literatura de specialitate, printre altele, vezi: F. Floëri, „Remarques sur la Doctrine Augustinienne du péché originel”, în *SP* vol. IX (1966), partea a III-a, pp. 416-421; M. E. Alflatt, „The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustin”, în *Revue des études augustiniennes* 20 (1974), pp. 113-134; Jesse Couenhoven, „St. Augustine’s Doctrine of Original Sin”, în *AU* 36: 2 (2005), pp. 359-396.

⁹³² Augustin, *Contra Julianum Pelagianum* III, 11, 23 (PL 44, 714): ...nihil erat in carne, quod adversus spiritum concupisceret, et concupiscente adversus se spiritu frenaretur: quia in natura hominis ante peccatum pacem decebat esse, non bellum.

⁹³³ Idem, *De Peccatorum Meritis et Remissione* II, 22, 36 (CSEL LX, 108): haec igitur carnis inobedientia, quae in ipso motu est, etiamsi habere non permittatur effectum, non erat in illis

Desăvârșita supunere față de Dumnezeu, și ordinea corectă a supunerii trupului față de suflet și a sufletului față de Dumnezeu, toate acestea puteau fi păstrate de Adam, căci din bunăvoie Creatorului, omul avea libertatea de voință și harul lui Dumnezeu care, dacă erau corect folosite, l-ar fi ajutat să păstreze această stare fericită pentru vecie. Augustin insistă asupra faptului că, înainte de cădere, Adam avea harul, căci doar cu ajutorul liberului arbitru, el nu ar fi putut păstra poruncile lui Dumnezeu: „cu siguranță avea acest har, în care, dacă ar fi voit să rămână, niciodată nu ar fi fost rău, și fără de care nu putea să fie bun, chiar și cu liberul arbitru”⁹³⁴. Pe de altă parte, însă, prezența harului nu îl împiedica să nu se mai supună poruncii lui Dumnezeu, atunci când ar fi vrut astfel⁹³⁵.

Dacă ar fi rămas de bună voie în starea de dreptate originară, de supunere absolută față de Dumnezeu, Adam ar fi fost răsplătit cu nenumărate daruri⁹³⁶. Însă ademenit de diavolul cu promisiunea unei noi condiții, aceea a dumnezeirii, ca efect nemijlocit al consumării fructului opri, Adam refuză ascultarea și se revoltă, scoțându-L pe Dumnezeu, voința Acestuia și poruncile Lui din centrul existenței sale și plasându-se pe sine, voința sa și dorințele sale în acest centru. Păcatul, la Augustin, înseamnă refuzul omului de a-și accepta statutul de creatură,

tunc primis hominibus, quando nudi erant et non confundebantur. Nondum quippe anima rationalis domina carnis inoboediens extiterat domino suo, ut poena reciproca inoboedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suaे, quem sensum certe ipsa per inoboedientiam suam non intulit Deo.

⁹³⁴ Idem, *De Correptione et Gratia* 11, 31 (PL 44, 935): *istam gratiam... sane habuit, in qua si permanere vellet, numquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset; cf. De Natura et Gratia, 50, 58 (CSEL LX, 276); Opus imperfectum contra Julianum 5, 51 (PL 45, 1485).*

⁹³⁵ Dennis Etumonu Arimoku – *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologiei, Romae, 1983, p. 57.

⁹³⁶ Augustin vorbește de nenumărate bunuri pe care Adam le avea deja în starea paradișiacă, precum: nemurire, impasibilitate (în sensul de lipsă de patimi), lipsa oricăror tulburări din partea simțurilor, un mod tainic de a cunoaște, însă toate aceste daruri se aflau sub semnul provizoratului, putând oricând să le piardă. Vezi și Eugène Portalié, S.J., *op. cit.*, p. 204-213.

superioară tuturor făpturilor de pe pământ, dar supusă lui Dumnezeu. Cauza principală a păcatului, a întoarcerii sale de la Dumnezeu și de la bunătatea Lui este trufașa centralitate de sine a omului⁹³⁷.

V.1.2. Consecințele căderii protopărintilor și universalitatea acestora

Una din consecințele păcatului a fost distrugerea ordinii; natura umană nu a mai fost corect și bine ordonată; membrele acestei naturi nu se mai aflau într-o supunere bine ordonată unele față de altele. După cum omul s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, tot astfel și trupul, slujitor al sufletului, s-a răzvrătit împotriva acestuia:

aşa... aşa este pedeapsa păcatului... sufletul nesupunându-se față de legea lui, s-a înstrăinat de Domnul său, iar slujitorul său, adică trupul său, a început să se poarte împotriva lui⁹³⁸.

Această dez-ordine devine din momentul căderii o proprietate finituală a tuturor urmașilor lui Adam; în toți oamenii de după el, natura originară a omului, care era bună, dar nu perfect bună (de aici și posibilitatea păcatului) a fost și rămâne în mod radical viciată și stricată (coruptă). Fiecare om, din momentul în care se naște, este infectat cu păcatul originar al mândriei și cu dorința blasfematoare de a se plasa pe sine ca centru al universului: „toți oamenii sunt o masă a păcatului”⁹³⁹.

⁹³⁷ Herbert A. Deane, *op. cit.*, p. 16.

⁹³⁸ Augustin, *De Peccatorum Meritis et Remissione* II, 22, 36 (CSEL LX, 108): *sic... poena peccati... anima inobediens a lege sui Domini aversa est, habere coepit contra eam servus eius, hoc est corpus eius.*

⁹³⁹ Augustin, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* I, II, 16 (PL 40, 121): *Sunt igitur homines (quandoquidem, ut Apostolus ait, „In Adam omnes moriuntur” [I Cor. 15: 22], a quo in universum genus humanum origo ducitur offenditio Dei) una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniqüitas („Oamenii, aşadar – căci, aşa cum spune Apostolul, în Adam toți mor [I Cor. 15, 22], și de la acesta își are originea mânia lui Dumnezeu asupra întregului neam omenesc – sunt o masă a păcatului, care merită pedeapsa divină supremă, și nu este nici o nedreptate dacă această [pedeapsă] este impusă sau acordată”); cf., de asemenea, și *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* LXXXIII, LXVIII, 3 (PL 40, 71): *omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati.**

Consecința cea mai gravă a păcatului originar, potrivit învățăturii lui Augustin, este însă aceea a pierderii libertății de a alege între bine și rău; de la sine, omul nu a mai fost în stare să nu păcătuiască, iar libertatea lui s-a redus la aceea de a putea alege între un păcat și altul⁹⁴⁰. Dacă în faza de început, încă în mare măsură clasica și filosofică, Augustin a continuat să credă în capacitatea omului de a progrădui în această lume spre perfecțiune, cu ajutorul lui Dumnezeu, în ciuda deteriorării puterilor sale originare, din cauza păcatului⁹⁴¹, începând cu anii 390, el renunță cu totul la această perspectivă. Slăbiciunea liberei voințe, aşa cum apărea aceasta definită în *De libero arbitrio*, devine absolută, voința se transformă într-o voință rea și neputincioasă, fiind în totalitate dependentă de ajutorul supranatural al lui Dumnezeu⁹⁴². Comentând Epistolele către Romani și Galateni, Augustin se plasează în linia Părinților Latini cu perspectiva lor mai deprimată asupra puterilor omului căzut și, în consecință, asupra dependenței mai mari de harul lui

⁹⁴⁰ Vezi J. N. Figgis, *op. cit.*, pp. 41 și 46.

⁹⁴¹ În *De Libero Arbitrio*, operă de tinerețe, Augustin crede încă în puterea omului de a-și recăștișa fericirea pierdută prin păcat și în capacitatea lui de a-și folosi judecata naturală pentru a prefera înțelepciunea în locul erorii și pacea în locul tulburărilor, ca și în existența încă a unei libere voințe, deși slăbite, care îi îngăduie omului să trăiască drept și cinstiț. În *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum I*, I, 14 (PL 40, 108), scrisă în 397, există dovezi ale acestei convingeri de tinerețe a lui Augustin, care crede că mișcarea de întoarcere a sufletului omului spre Dumnezeu îi aparține voinței umane, fără ajutorul harului divin: *Hoc restat in ista vita mortali libero arbitrio, non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono possit eam implere* („Ceea ce-i rămâne în această viață liberului arbitru muritor este nu faptul că omul împlinește dreptatea atunci când vrea, ci faptul că se întoarce, cu o pietate rugătoare, spre Cel prin al Cărui dar/ har poate să o împlinească”). În cartea a II-a a aceluiasi tratat, însă, Augustin își schimbă optica: chiar și întoarcerea inițială a omului spre Dumnezeu se face doar prin harul divin, puterile omului fiind total neputincioase.

⁹⁴² Vezi *De praedestinatione sanctorum* și *De dono perseverantiae*, ca și *Epistola 194*, în care predestinarea apare zugrăvită în cei mai categorici termeni. În acord cu dreptatea divină, toți oamenii trebuie să fie osândiți. Dacă unii se mântuiesc, totuși, aceasta se întâmplă datorită milostivirii divine. La întrebarea: de ce nu se milostivește Dumnezeu către toți, ci numai către unii, care este criteriul conform căruia Dumnezeu îi mântuiește pe unii, Augustin răspunde: căile lui Dumnezeu sunt de nepătruns.

Dumnezeu, în comparație cu Părinții Greci. Augustin situează omul în dependență completă de mila lui Dumnezeu pentru regenerarea sa⁹⁴³.

Neputința de a nu păcătui o ilustrează prin propria sa experiență de viață. Reamintindu-și de această experiență de viață în *Confessiones*, Augustin identifică în mod instinctiv problema stăpânirii de sine cu controlul rațiunii asupra impulsurilor sexuale. Descriind lupta sa de a fi curat, Augustin își amintește cum „în al șaisprezecelea an al vârstei trupului său... nebunia poftei care urla și-a exercitat suprema stăpânire asupra mea”⁹⁴⁴. Augustin se caracterizează pe sine ca lipsit de putere, ca un om fără putință de a alege, un captiv și o victimă. Observând că prietenul său era „uimit de sclavia lui”, Augustin spune că „ceea ce făcea din mine un sclav era obiceiul (*consuetudo*) de a-mi sătura pofta cea nesățioasă”⁹⁴⁵.

Voința liberă este, pentru Augustin, doar o iluzie, pe care a împărtășit-o și el odinioară: „În ceea ce privește abstinенță, credeam că ține de propriile noastre puteri”⁹⁴⁶. În loc să acuze lipsa lui de credință în puterea voinei libere, Augustin îi critică aspru pe cei care presupun că au o astfel de putere: „Care om este [acela] care, fiind conștient de propria sa slăbiciune, îndrăznește să atribuie curăția și nevinovăția sa propriilor sale puteri?”⁹⁴⁷. Augustin cel în vîrstă consideră propria sa experiență de viață ca paradigmatică pentru toată experiența omenească, pentru experiența lui Adam: „Fiind captiv, am simulat o libertate ciunită”⁹⁴⁸, la fel cum a făcut și Adam, aducând asupra lui însuși și asupra urmașilor săi o avalanșă de păcat și de pedeapsă.

⁹⁴³ Vezi în acest sens Gordon Leff – „The Theology of St. Augustine's Two Cities”, în idem, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, Ashgate Variorum, 2002. Natura umană căzută primește în terminologia augustiniană atribute precum: *vitiata, perdita, mortua, corrupta, vulnerata, debilitata*.

⁹⁴⁴ Augustin, *Conf.* II, II, 4.

⁹⁴⁵ *Ibidem* VI, XII, 22.

⁹⁴⁶ *Ibidem* VI, XI, 20.

⁹⁴⁷ *Ibidem* II, VII, 15: *Quis est hominum, qui suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam?*

⁹⁴⁸ *Ibidem* II, VI, 14.

După ce a părăsit teologia maniheică, Augustin a încercat din răsputeri să întelegă învățatura ortodoxă potrivit căreia voința liberă este cauza săvârșirii relelor de către om, însă nu a putut să o întelegă limpede. „Ceea ce am făcut împotriva voinței mele, spune Augustin, aceea mi s-a părut a suferi mai degrabă decât a face. Aceea am considerat a fi nu greșeala mea, ci pedeapsa mea”⁹⁴⁹.

Prin procesul foarte dureros al convertirii sale, Augustin pretinde a fi descoperit că era legat într-un conflict cu propria lui voință:

Eram legat, nu cu lanțurile altui om, ci cu propria mea voință de fier. Dușmanul îmi ținea voința mea și, într-adevăr, făcuse un lanț din ea, și mă constrângea. Din voința pervertită s-a făcut poftă; iar când am fost robit poftei (*libido*), ea a devenit obicei; iar obiceiul neînfrânat a devenit necesitate. Prin aceste legături... mă ținea legat aspră robie⁹⁵⁰.

Augustin își vede, aşadar, propria lui voință ca nefiind liberă, ca fiind divizată și, în consecință, neputincioasă. Conflictul pe care îl simte în propria sa ființă îl face să concluzioneze „că nu eram eu cauza acestuia, ci păcatul care locuia în mine, ca pedeapsă a unui păcat mai liber, fiindcă eram fiul lui Adam”⁹⁵¹.

Dacă în scrisorile lui anterioare, Augustin a exprimat păreri despre libertatea umană și despre stăpânirea de sine care consunau cu cele ale predecesorilor săi⁹⁵², în capitolul al XIV-lea din *De Civitate Dei*, Augustin pare hotărât să demonstreze că, dacă Adam a avut cândva liberă voință, el însuși nu a primit-o niciodată. Chiar și în cazul lui Adam, explicația lui Augustin trădează propria sa ambivalentă sau chiar ostilitate fățișă față de posibilitatea libertății omenești. Ceea ce apologetii de dinaintea lui Augustin slăveau ca cele mai mari daruri date de Dumnezeu umanității – libera voință, libertate, autonomie,

⁹⁴⁹ *Ibidem*, VII, III, 5.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, VIII, V, 10.

⁹⁵¹ *Ibidem* VIII, X, 22.

⁹⁵² Vezi E. Cranz, „The development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy”, în *The Harvard Theological Review* 47 (1954), pp. 254-316.

stăpânire de sine – Augustin le caracterizează în termeni surprinzători de negativi. Oare Adam n-a primit libertatea ca un drept din naștere? Totuși, spune Augustin, primul om a nutrit o dorință de libertate⁹⁵³. Acea dorință de autonomie a devenit, pentru Augustin, rădăcina păcatului, trădând nimic altceva decât dispreț față de Dumnezeu. Dorința de a exercita stăpânire asupra voinei devine, pentru Augustin, ispitirea fatală: „Fructul pomului cunoaștinței binelui și răului este controlul personal asupra propriei voințe”⁹⁵⁴. Augustin vede în această dorință a omului de a se conduce pe sine o perversitate totală. Sedus de această dorință de autonomie, Adam intră într-o viață „de sclavie crudă și nenorocită, în locul libertății pe care a dorit-o”⁹⁵⁵. Ceea ce Adam transmite tuturor urmașilor săi este nu numai suferința și moartea, ci și o natură universală ireversibil viciată de păcat⁹⁵⁶.

Trăsătura fundamentală a acestei naturi ireversibil viciate de păcat este pofta (*libido*). Pentru Augustin, pofta este un termen generic pentru toate dorințele pământești⁹⁵⁷; el o definește ca „o dorință a sufletului prin care bunurilor veșnice le sunt preferate orice fel de bunuri temporale”⁹⁵⁸. Orice dorință pământească este o formă a poftei: mânia este pofta de răzbunare (*libido ulciscendi*), lăcomia este pofta de a avea bani (*libido habendi pecuniam*), iar impulsul către putere este pofta de a domni (*libido dominandi*) etc.⁹⁵⁹. Vom vorbi aici doar de trei pofte: lăcomia, pofta de a domni și pofta sexuală, care sunt considerate forme primare ale poftei.

⁹⁵³ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, XV, 1: ... pro libertate, quam concupivit.

⁹⁵⁴ *Ibidem* XIII, 21: lignum scientiae boni et mali proprium voluntatis arbitrium.

⁹⁵⁵ *Ibidem* XIV, XV, 1.

⁹⁵⁶ *Ibidem*, XIII, 14. De vreme ce natura omenească se perpetuează, după păcatul originar, prin sămânță, și de vreme ce și aceasta a fost pervertită prin păcat, omul nu poate transmite urmașilor decât o natură decăzută, pervertită.

⁹⁵⁷ H. Deane, *op.cit.*, p. 44; cf. *De Civitate Dei* XIV, XV, 2: *libido... generale vocabulum omnis cupiditatis*.

⁹⁵⁸ Augustin, *De Mendacio*, VII, 10 (CSEL XLI, 428): *libido... appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur*.

⁹⁵⁹ Idem, *De Civitate Dei*, XIV, XV, 2 (CCSL XLVIII, 438).

V.1.2.1. *Cupiditatea sau lăcomia*, pofta dezordonată și de nesăturat pentru bunurile materiale, pentru bogăție, este prima dintre cele trei forme primare ale poftei. Nu există limită pentru dorința omului păcătos de a dobândi cât mai multe bogății; viața sa consistă într-o căutare neîncetată de a-și satisface dorințele cu ajutorul obiectelor, unul după celălalt. În momentul în care o dorință este satisfăcută, alta se naște și pretinde să fie satisfăcută, astfel încât nu există odihnă pentru sufletul care-și caută fericirea în obiectele materiale. Această dorință insașabilă după averi ajunge să legitimeze orice mijloc și orice tertip folosit pentru dobândirea acestora, ba chiar devine läudabil. Societatea umană se împarte împotriva ei însăși, cel mai puternic îi asuprește pe ceilalți. Această lume, cetatea pământească, este comparată cu marea zbuciumată, „în care oameni cu dorințe perverse și depravate au ajuns ca niște pești devorându-se unii pe alții”⁹⁶⁰.

V.1.2.2. Dacă egoismul sub forma lăcomiei, a poftei pentru bani și pentru bunuri materiale este prima caracteristică a oamenilor căzuți, a doua, la fel de importantă ca și prima, este **pasiunea de a domni asupra celorlalți sau pofta de putere** (*libido dominandi*). Ea contravine egalității originare a omului față de ceilalți oameni. La fel ca alți Sfinți Părinți, Augustin spune că

Dumnezeu nu a vrut ca o ființă rațională, făcută după chipul Său, să aibă stăpânire asupra altcuiva decât asupra creaturilor iraționale; nu om asupra omului, ci om asupra animalelor⁹⁶¹.

⁹⁶⁰ Augustin, *Ennarationes in Psalmos*, LXIV, 9 (CCSL XXXIX, 832): *homines cupiditatibus perversis et pravis facti sunt velut pisces invicem se devorantes*. Despre folosirea acestei metafore la Sf. Părinți, vezi articolul lui W. Parsons, S. J., „Lest men, like fishes”, în *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, vol. III, New York, 1945, pp. 380-388.

⁹⁶¹ Augustin, *De Civitate Dei* XIX, 15. Augustin continuă tot aici: „De unde cei dintâi drepti au fost făcuți mai degrabă păstori de turme decât regi asupra oamenilor”. Aceeași idee este reluată cu și mai multă claritate în *In epistolam Joannis VIII*, 6: „A spus cumva Dumnezeu: Omul să-și exercite stăpânirea asupra oamenilor? Nu! A-și exercita stăpânirea, acest lucru este o putere conformă naturii sale. Asupra cui și-o exercită?

Toți oamenii au fost investiți cu autoritate asupra animalelor, însă nu asupra semenilor săi, care toți, fără deosebire, sunt, conform voii divine, egali și liberi.

Spre deosebire de stăpânirea bărbatului asupra femeii, stăpâneria omului asupra altor oameni violează egalitatea lor originară; prin urmare, „o astfel de condiție a sclaviei a putut să apară doar ca un rezultat al păcatului”⁹⁶². Această poftă de domnie asupra celorlalți oameni este asociată cu dragostea de slavă, cinsti și faimă, pe care oamenii caută se le dobândească prin supunerea celorlalți. La fel ca lăcomia, această dorință de a avea putere și de a domni nu este restrânsă la câțiva oameni, deși este mai puternică la cel ambicioz și la cel arogant: „de-abia dacă există vreunul care este liber de dragostea de-a domni și care nu Tânjește după slava omenească”⁹⁶³.

V.1.2.3. Cea de-a treia caracteristică sau poftă a omului căzut este, potrivit lui Augustin, **pofta sexuală**. La fel ca majoritatea contemporanilor săi, creștini sau necreștini, Augustin nu vede nici un bine în atracția sexuală și în activitatea sexuală⁹⁶⁴. Mulți dintre creștinii Bisericii primare, ca și neoplatonicii, gnosticii și maniheii, au considerat activitatea sexuală în întregime rea și degradantă, iar impulsul sexual ca pe ceva ce trebuie reprimat și înlăturat, dacă se voia dobândirea fericirii sau a mântuirii⁹⁶⁵. Atitudinea lui Augustin față de activitatea sexuală este fără

Asupra peștilor mării, asupra păsărilor cerului, asupra târâtoarelor care se mișcă pe pământ. De ce această putere naturală a omului asupra creaturilor? Pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Si în ce parte din ființă sa a fost imprimat acest chip? În inteligență sa, în sufletul său, în omul interior, acolo unde poate înțelege adevarul, unde poate deosebi dreptatea de nedreptate, unde îl poate cunoaște pe Cel Care l-a făcut, unde îl poate înțelege și lăuda pe Creatorul său”.

⁹⁶² Idem, *De Civitate Dei* XIX, 15.

⁹⁶³ *Ennarationes in Psalmos*, I, 1 (CCSL XXXVIII, I).

⁹⁶⁴ Pentru atitudinea lui Augustin despre sexualitate, dar și căsătorie, vezi E. Clark (ed.), *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, (Fathers of the Church V. 1), Washington, Catholic University of America Press, 1996, o colecție de texte ale lui Augustin referitoare la această problematică.

⁹⁶⁵ Cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 54.

îndoială negativă, iar uneori pare a fi preocupat în mod morbid de acest subiect⁹⁶⁶. Totuși, el nu vorbește cu ciudă împotriva activității sexuale, ci în cunoștință de cauză. Cariera sa sexuală înainte de convertire a fost întinsă și turbulentă; astfel că, atunci când vorbește de violența emoțiilor sexuale și de nenorocirile care umplu viața unui om al căruia apetit sexual constituie o forță covârșitoare, este limpede că ideile și gândurile sale se bazează pe experiențele sale proprii, nu pe frustrare sau invidie. Augustin discută pe larg modul în care contactul sexual era săvârșit fără poftă sau concupiscentă înainte de Cădere; membrele sexuale acționau sub controlul voinței, fără să opună rezistență acesteia, la fel cum acum se mișcă mâinile și picioarele noastre⁹⁶⁷. Una dintre pedepsele pentru nesupunerea omului față de Dumnezeu a fost concupiscentă sau pofta trupească; membrele sexuale sunt acum mișcate de poftă, nu de voință. și în timp ce celelalte mădulare ale trupului nostru se află în puterea noastră,

când ajungem la funcția de procreare a omului, membrele care au fost în mod expres create pentru acest scop nu se vor supune directivei voinței, ci trebuie să fie așteptată pofta pentru a pune aceste membre în mișcare, ca și cum aceasta ar avea un drept legal asupra lor, și uneori acestea refuză să acționeze atunci când mintea vrea, iar adeseori acționează împotriva ei”⁹⁶⁸.

În omul pământesc, pofta trupească este un imbold întotdeauna prezent, care-i conduce pe cei prinși în lațurile ei la imoralități și la rele de tot felul: adulter, promiscuitate, practici sexuale anormale, bestialitate.

V.1.3. O imagine pesimistă a umanității decăzute

Tabloul lui Augustin asupra oamenilor căzuți, apăsați de lăcomie, pofta de putere și pofta sexuală, este sumbru și pesimist. Realismul crunt al lui Augustin asupra naturii umane nu se atenuează nici când

⁹⁶⁶ Augustin, *De Civitate Dei*, VI, 9 (CCSL XLVII, 179); XIV, 18 (CCSL XLVIII, 440-441); XIV, 26 (CCSL XLVIII, 449).

⁹⁶⁷ Idem, *De Civitate Dei*, XIV, 23 (CCSL XLVIII, 445).

⁹⁶⁸ Augustin, *De Nuptiis et Concupiscentia I*, VI, 7 (CSEL XLII, 219).

acesta aduce în discuție comportamentul pruncilor nou-născuți. În *Confessiones*, el ne dă un tablou viu asupra simțământului de frustrare prezent la un copil mic față de neputința sa de a comunica celor din jurul său dorințele sale altfel decât prin strigăt, plânset, mișcări ale mâinilor și picioarelor. Fără nici o urmă de sentimentalism, Augustin notează cum, copil fiind, dorea satisfacerea imediată a tuturor dorințelor lui și reacționa cu frustrare, mânie și agresiune atunci când nu reușea să-i constrângă pe cei din jurul său să se îngrijească de dorințele lui și să se supună poftei sale de stăpânire⁹⁶⁹. Într-o frază zdrobitoare, el distrugе mitul inocenței și al purității pruncului: „Inocența rezidă în slăbiciunea membrelor copilului, nu în sufletul său”⁹⁷⁰. Astfel, păcătoșenia fundamentală a omului este vădită chiar și la pruncii nou-născuți; ea nu este consecința unui „mediu rău” sau a unei „educații nepotrivite”.

Concluzia de netăgăduit a acestei perspective antropologice de un asemenea pesimism este aceea că, pentru a mai putea viețui în societate, oamenii au nevoie de o instituție exterioară lor, care să le înfrațeze pornirile egoiste și criminale față de semeni. O astfel de instituție este autoritatea civilă, voită de Dumnezeu atât ca pedeapsă pentru păcat (stăpânirea omului de către om nu survine decât după căderea protopărintilor), cât și ca remediu al păcatului (fără această stăpânire, oamenii s-ar devora întreolaltă). Chiar și atunci când îmbracă forma tiraniei, stăpânirea omului de către om reprezintă forma indispensabilă de apărare împotriva forțelor pe care păcatul le-a dezlănțuit în

⁹⁶⁹ *Conf.* I, VI, 8. A se compara cu poziția total opusă a lui Ioan Gură de Aur, care spune: „Iar dacă sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu, atunci și sufletele copiilor; căci nici sufletele lor nu sunt rele” (*Omilia XXVIII la Matei*, 3, colecția PSB, pag. 356) sau, referindu-se la Matei 17, 2-3: „După părerea mea, Hristos a pus în mijloc un copil, un copil foarte mic, lipsit de toate patimile cele rele. Un astfel de copil nu-i mândru, nu umblă după slavă, nu-i invidios, nu-i certăret; este lipsit de toate patimile de acest fel și are multe virtuți: nevinovăția, smerenia; nu-l interesează câștigurile bănești, nu-i lăudăros. Este stăpânul unei îndoite filozofii: are aceste virtuți și nu se laudă cu ele” (*Omilia LVII la Matei* 3, colecția PSB, pp. 675-676).

⁹⁷⁰ *Ibidem*, I, VII, 11: *Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantum.*

natura omenească⁹⁷¹. Analiza pe care o face asupra conflictului interior, existent în fiecare om, îl conduce la ideea conflictului social în general. Războiul dinăuntru nostru ne împinge într-un alt război, cel dintre oameni unul împotriva altuia, și nimeni, păgân sau creștin, nu este scutit de acesta: „Când un om bun progresează spre desăvârsire, o parte din el poate să fie în război cu alte părți ale lui; astfel doi oameni buni pot să fie în război unul cu celălalt”⁹⁷².

V.2. Originea autorității politice

Așa cum am văzut mai sus, în mod natural – ceea ce înseamnă același lucru cu planul originar al lui Dumnezeu în privința omului – stăpânirea omului trebuia să se exercite numai asupra animalelor. Prin natură, oamenii sunt între ei egali și liberi. Ei ar putea trăi independent și separați unii de alții, ducând o viață solitară. Însă aici intervine o a doua lege a naturii – adică o altă trăsătură a faptului că suntem creați după chipul lui Dumnezeu – și anume aceea ca oamenii să se asocieze unii cu alții, să trăiască în comuniune. Omul „este împins de legile naturii sale să facă alianță cu semenii săi, pentru a se bucura împreună de pace, în măsura posibilului”⁹⁷³. Astfel este constituită cetatea. Însă în condițiile unei umanități decăzute, motivele indicate de Fer. Augustin sunt următoarele: mai întâi, pentru a se bucura de pace (*ad ineundam pacem*)⁹⁷⁴. Apoi, nevoia de siguranță, de securitate: *ut tuta sit inter improbos innocentia*⁹⁷⁵.

Asocierea oamenilor în societate, conviețuirea lor în cetate implică, însă, noi îndatoriri, noi sarcini, noi responsabilități, ceea ce duce la o structurare a societății în funcție de nevoile acesteia. Apar astfel, *grosso modo*, două grupări distincte, cei ce au atribuții de conducere și cei conduși:

⁹⁷¹ Cf. Elaine Pagels, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 85.

⁹⁷² Augustin, *De Civitate Dei* XV, 5.

⁹⁷³ *Ibidem* XIX, 12, 3 (PL 41, 638-639).

⁹⁷⁴ *Ibidem* XIX, 12, 3 (PL 41, 638-639).

⁹⁷⁵ *Ibidem* XXII, 22, 4.

La ce consecință duce unirea cetătenilor? La această armonie (*concordia*) care dă unora autoritatea și impune altora supunerea⁹⁷⁶. De fapt, „fără conducător, poporul nu poate fi guvernat”⁹⁷⁷; „pretutindeni, pactul societății consistă în supunerea față de regi”⁹⁷⁸.

Întrebarea următoare, ce deurge din cele spuse mai sus, se referă la criteriul în funcție de care se alege regele: să fie cel mai în vîrstă dintre cetăteni, cel mai bogat? Nu, ci cel mai bun⁹⁷⁹. Acest criteriu este valabil și la nivelul individului, și la nivelul familiei. Cel mai bun trebuie să conducă și persoana umană, adică sufletul (și nu trupul, a cărui „vocăție” este aceea de a se supune sufletului), cel mai bun trebuie să conducă și familia, adică tatăl. Autoritatea familială devine, aşadar, model al autorității politice. Iarăși, aşa cum sufletul trebuie să-și exercite autoritatea asupra trupului, tatăl de familie asupra familiei, tot aşa și regii, generalii, magistrații trebuie să-și exercite autoritatea lor asupra cetătenilor⁹⁸⁰. Este conform legii naturale ca cel mai bun să conducă: *optimo cuique dominatum ab ipsa natura datum*⁹⁸¹.

Deși aleși de cetăteni ca urmare a calităților lor, regii nu dețin această putere de a stăpâni peste semenii săi decât de la Dumnezeu. Augustin găsește justificare biblică în acest izvor al autorității: Prov. 8, 15-16: „Prin Mine domnesc împărații și cârmuitorii împart dreptatea, prin Mine mai-marii se fac și mai mari, iar căpeteniile prin Mine stăpânesc pământul”⁹⁸²; Rom. 13, 1: „Nu este stăpânire decât de la Dumnezeu”⁹⁸³; vorbind despre faptul că republica este instituită de sus,

⁹⁷⁶ *Ibidem* XIX, 17 (PL 41, 645-646).

⁹⁷⁷ *Ibidem* XIX, 19 (PL 41, 647)

⁹⁷⁸ Idem, *Conf.* III, VIII, 15 (PL 32, 689): *generale quippe pactum est societatis obedire regibus suis.*

⁹⁷⁹ Ideea nu este nouă, se găsește și la Cicero, *De republica*, III, 19, pe care Augustin îl citează în *Contra Julianum* IV, XII, 61 (PL 45, 767-768).

⁹⁸⁰ Idem, *Contra Julianum* IV, XII, 61 (PL 45, 767-768).

⁹⁸¹ *Ibidem*. Vezi și *De Civitate Dei* IV, 6 (PL 41, 117), unde Augustin îl citează pe Iustin care afirmă că, la început, regii au ajuns la conducere grație virtuților pe care le aveau și care i-au determinat pe concetătenii lor să-i așeze în această demnitate. Cu alte cuvinte, nu a existat la început un alt criteriu al alegerii regilor decât virtutea.

⁹⁸² Cf. *De Civitate Dei* V, 19 (PL 41, 166).

⁹⁸³ Cf. *Ennarationes in Psalmos* 61, 21 (PL 36, 744).

Augustin face referire tot la Rom. 13, 1: „Cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite”⁹⁸⁴. În *De Civitate Dei*, Augustin vorbește limpede despre unicul izvor al autorității omenești, care este Dumnezeu:

În voința Sa rezidă maxima putere, care ajută voințele bune ale spiritelor create și le judecă pe cele rele, care le instituie pe toate și care unora le dă puterea, iar altora nu. Căci precum este creatorul tuturor creaturilor, la fel este și dătătorul tuturor puterilor⁹⁸⁵.

Se ridică însă o altă întrebare: Dumnezeu este Cel care numește pe cutare sau cutare domnitor, rege, conducător, sau El doar a instituit această ierarhizare, conform căreia unii conduc și alții sunt conduși? În privința poporului evreu, lucrurile sunt clare: Dumnezeu este cel care instituie cutare sau cutare persoană în funcții de conducere⁹⁸⁶. În privința celorlalte neamuri, voința divină se manifestă indirect, prin prescripțiile legii naturale și ale celei pozitive, ulterioare. Cu alte cuvinte, Dumnezeu determină forma autorității, numește persoana care să îmbrace această autoritate, determină modul de transmitere a acestei autorități, nu direct, ci prin intermediul legilor, al punerii în aplicare a acestora de către oameni, într-un cuvânt, prin intermediul unor cauze secundare⁹⁸⁷. Dumnezeu este autorul tuturor puterilor, dar nu al tuturor voințelor. O voință rea nu-l are ca autor pe Dumnezeu, pentru că ele sunt contrare naturii, iar aceasta vine de la Dumnezeu⁹⁸⁸.

Voința divină se combină cu voința omenească în investirea cu autoritate și transmiterea acesteia. Este posibil ca voința omenească să fie rea; prin aceasta, ea violează ordinea naturală, dar nu viciază sursa

⁹⁸⁴ Cf. *Sermo 302, 13* (PL 38, 1390).

⁹⁸⁵ Augustin, *De Civitate Dei V, 9* (PL 41, 151-152): *In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas voluntates adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator.*

⁹⁸⁶ Vezi, de exemplu, *Quaestiones in Heptateuchum* (PL 34), *passim*. Este evident că, în cazul poporului evreu, lucrurile nu puteau sta decât astfel, de vreme ce forma de guvernământ a acestora a fost întotdeauna teocrația.

⁹⁸⁷ Vezi G. Combès, *op. cit.*, p. 82.

⁹⁸⁸ Augustin, *De Civitate Dei V, 19* (PL 41, 166).

divină a puterii⁹⁸⁹. Atingem aici una din temele dragi lui Augustin, cea a rolului Providenței în succesiunea guvernărilor, temă pe care, la modul lapidar, o exprimă astfel: „Într-un cuvânt, imperiile omenești sunt instituite prin providență divină”⁹⁹⁰. Diferitele regimuri politice primesc toate, fără nici o excepție, de la Dumnezeu, deși în mod misterios, însărcinarea de a conduce, de a-și exercita autoritatea: fie că prosperă sau regresează, fie că se măresc sau se fărâmițează, fie că se află în timp de pace sau de război, toate regatele lumii se bucură de asistența lui Dumnezeu, de Pronia Sa, prezentă atât la nașterea acestora, cât și la nimicirea lor. Fiecărui popor, la fel ca și fiecarui individ, Providența îi dă ceea ce merită; în cazul regimurilor politice se întâmplă la fel, cutare sau cutare regim politic fiind cel optim la un moment dat⁹⁹¹.

V.3. Două concepții diferite despre autoritatea politică, mărturii ale dinamicii gândirii lui Augustin

Dinamica gândirii lui Augustin despre om și condiția sa în lume, despre posibilitatea unei desăvârșiri a făpturii umane aici sau dincolo (sau niciunde?) a influențat decisiv și concepția sa despre autoritatea politică.

Există un conflict vizibil la Augustin între ideile dominante ale tradiției clasice referitoare la autoritatea politică, statală, și cele ale tradiției iudeo-creștine, fiecare dintre cele două tradiții dominând etape ale vieții Fericitului. Pentru tradiția greacă, centrată pe ideea de *polis*, structurarea politică a vieții umane reprezenta mijlocul suprem pentru a dobândi desăvârșirea omenească. O viață desăvârșită nu putea să se

⁹⁸⁹ Cf. Combès, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁹⁰ *De Civitate Dei* V, 1 (PL 41, 140): *prorsus divina providentia regna constituuntur humana*. Vezi și *ibidem* V, 11 (PL 41, 153-154): *Fiindcă Dumnezeu este autorul și organizatorul a toate, este imposibil să fi vrut să lase împărățiile pământului și cârmuirile lor în afara legilor Providenței.*

⁹⁹¹ Vezi de exemplu *De Civitate Dei* V, 19 (PL 41, 166): *toate ne sunt date propter diversa merita Deo magis nota quam nobis* („... din cauza diverselor merite pe care Dumnezeu le cunoaște mai bine decât noi”).

realizeze decât în interiorul cetății-stat, era un deziderat *hic et nunc*, pe care îl exprimaseră cu deplină convingere Platon, Aristotel, sofisitii⁹⁹². Dimpotrivă, pentru tradiția iudeo-creștină, organizarea politică a vieții umane pe acest pământ nu avea nici o semnificație telosică imediată; adevărata Împărăție nu este *hic et nunc*, nici nu se poate realiza pe pământ, ci este un deziderat cu realizare deplină abia după Parusie. În raport cu toate regatele și imperiile lumești, creștinii nu erau decât niște străini care încercau să se adapteze în acest „exil” la modul optim, fără să creeze dizidență dar, în același timp, fără ca prin această adaptabilitate să încalce în vreun fel legea divină.

V.3.1. Tânărul Augustin, susținător al tradiției clasice

La început, Augustin a fost sedus mai degrabă de concepția clasică a vieții politice decât de cea iudeo-creștină. Structurării politice a societății îi dădea o valoare pozitivă, aşa cum reiese dintr-o lucrare a sa de tinerețe în care, făcând apel la Epistola către Romani a Sf. Ap. Pavel (13, 1), a citat greșit, spunând: „după cum spune Apostolul: *orice ordine/rânduială este de la Dumnezeu*”⁹⁹³. Această citare greșită, înlocuind cuvântul *potestas* prin *ordo* dezvăluie, mai mult decât orice afirmație fățușă, concepția de tinerețe a lui Augustin despre autoritatea politică, și anume aceea că ea se leagă în primul rând de ideea de ordine⁹⁹⁴.

Decelăm aici influența neo-platonică asupra gândirii lui Augustin, pe care Augustin și-o apropiase și conform căreia există o ordine care străbate întreg universul, la toate nivelurile sale, de la Unul până la cea mai de jos creatură. Structurarea politică a societății în conducători și supuși se conformează acestei ordini cosmice și este, în ultimă instanță, expresia sau reflectia unei ordini mai înalte, inteligibile, a realității. Augustin afirmă că structurile sociale își au locul cuvenit într-o ordine superioară care le îmbrățișează pe toate: „Ce poate fi mai odios decât

⁹⁹² Vezi R. Markus, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁹³ Augustin, *De vera religione* 41, 77: ... *sicut ait Apostolus: „omnis ordo a Deo est”*.

⁹⁹⁴ Cf. R. Markus, *op. cit.*, p. 76.

călăul? Și totuși, el are un loc necesar în sistemul legal și este parte dintr-o ordine a unei societăți bine guvername”⁹⁹⁵.

Pentru Augustin, ordinea este cea care, „dacă o urmăm în viața noastră, ne va duce la Dumnezeu”⁹⁹⁶. Fiind parte a ordinii cosmice, societatea omenească este una dintre etapele avansării omului spre Dumnezeu. De aceea, este important ca ordinea socială și cea politică să se conformeze acestei ordini cosmice, stabilită de Dumnezeu (de Unul, în neo-platonism). La fel ca și Platon cu mult timp înaintea lui, Augustin credea că, pentru a se realiza această conformitate între ordinea socio-politică și cea cosmică, este nevoie de conducători desăvârșiți. Un conducător desăvârșit trebuie să fie un înțelept, un om foarte educat, aflat deasupra tuturor tentațiilor omenești, abil în a-și conduce supușii – de regulă oameni inferiori lui – spre fericirea cea veșnică⁹⁹⁷. Astfel, sub călăuzirea unui conducător înțelept, aflat deasupra oricărora tentații carnale, temporale, ordinea socio-politică îi asistă pe oameni în progresul lor spre scopul pentru care au fost creați. Acest progres se realizează prin rațiune, într-un univers conceput în mod esențial ca fiind accesibil înțelegерii umane și cu care se poate coopera cu ajutorul rațiunii omenești⁹⁹⁸.

Aceste două idei – cea a unei ordini cosmice și cea a unei societăți omenești ca mijloc de realizare a desăvârșirii omenești (*teleiosis*) în interiorul acestei societăți – aparțin tradiției antice clasice⁹⁹⁹. În acest stadiu al dezvoltării gândirii sale, Augustin este în cea mai mare parte tributar acestei tradiții clasice, căreia îi recunoaște veridicitatea și pe care o susține destul de viguros.

⁹⁹⁵ Augustin, *De ordine* II, 4, 12: *Quid enim carnifice tetrius? ... At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur.*

⁹⁹⁶ *Ibidem* I, 9, 27: *Ordo est quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum.* Aceeași idee se regăsește și în sistemul neo-platonic: ierarhia cosmică, plecând de la Unu la multiplu, este ca o scară pentru urcușul sufletului spre desăvârșire, spre unirea sa cu Unul.

⁹⁹⁷ *Ibidem* II, 5, 14.

⁹⁹⁸ Vezi și E. Cranz, *art. cit.*, în *op. cit.*, pp. 255-316.

⁹⁹⁹ Cf. Markus, *op. cit.*, p. 78.

V.3.2. Episcopul Augustin, susținător al tradiției creștine

Adâncirea în studiul Sf. Scripturi, după hirotonia sa întru preot, și mai ales în studiu epistolelor pauline, îi va schimba însă percepția despre structura politică a societății. Un alt element care îi va schimba această percepție va fi concepția sa tot mai cristalizată despre păcatul adamic și despre consecințele acestuia asupra umanității. Istoria omenescă începe să fie caracterizată de Augustin în termenii dihotomiei dintre cei predestinați să fie mântuiți și cei osândiți. Această dihotomie va eclipsa curând orice idee de progres pe parcursul diferitelor stadii ale planului divin de a educa lumea spre desăvârșire; Biserica se recrutează din toate epocile istorice de dinainte și de după Hristos, și toate aceste epoci își primesc semnificația prin Hristos. Cele două tipuri de oameni sunt acum definiți în termeni de păcat/ osândire și virtute/ mântuire. Destinul oamenilor spre una dintre cele două categorii este acum strâns legat de taina de nepătruns a cugetării și a voinței divine. Comentând Romani 9, 18 („Dumnezeu pe cine voiește îl milujește, iar pe cine voiește îl împietrește”), Augustin afirmă: „Trebuie să credem cu tărie și fără șovăială că acesta este un act al unei dreptăți tainice, ascunse, inaccesibile investigării omenești”¹⁰⁰⁰.

La această fază de dezvoltare a gândirii sale, Augustin nu mai comentează pasajul din Romani 13,1 în conformitate cu o ordine pe care autoritatea politică o asigură supușilor în vederea unui progres al acestora spre desăvârșire prin intermediul acestei ordini, ci în conformitate cu dualitatea existentă în persoana umană: trup și suflet. De vreme ce suntem alcătuși și din trup și avem nevoie de mijloacele necesare pentru susținerea vieții, trebuie să ne supunem autorității politice, care se îngrijește de furnizarea acestor mijloace¹⁰⁰¹. Ideea de ordine, chiar

¹⁰⁰⁰ Augustin, *De diversis questionibus ad Simplicianum* I, II, 16.

¹⁰⁰¹ Cf. idem, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 64 [72]: *Cum enim constemus ex anima et corpore et, quamdiu in hac vita temporali sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae eius vitae utamur, oportet nos ex ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est, hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus.*

dacă nu în forma sa originară, există încă în această etapă a gândirii politice a lui Augustin¹⁰⁰².

Urme importante ale cosmologiei ierarhice neo-platonice există și în *Confesiuni*, lucrarea sa biografică scrisă între 397-401: neliniștea sufletului omenesc în căutarea lui Dumnezeu, cu care se deschide această operă¹⁰⁰³, ca și evocarea odihnei finale în Sabatul cel veșnic, cu care se încheie *Confesiunile*¹⁰⁰⁴, pot fi formulate în limbajul filozofiei neo-platonice. Însă călătoria sufletului spre odihna finală nu mai are nimic comun cu concepția neo-patonică; orice încredere în puterile proprii ale omului a dispărut, ca și ideea unui urcuș treptat al sufletului spre Dumnezeu. Accentul este pus acum în mod fundamental și iremediabil pe harul lui Dumnezeu care lucrează mântuirea în mod tainic, fără nici un aport din partea omului.

Dispariția ideii unei „scări” pe care sufletul urcă spre Dumnezeu – idee conformă acelei ordini cosmice neo-platonice – are repercușiuni decisive asupra concepției politice a lui Augustin. De vreme ce organizarea socio-politică nu mai joacă rolul de „treaptă” a acestei scări, ea va primi cu totul alte conotații, de această dată generate de concepția profund pesimistă a bătrânlui Augustin referitoare la om, la condiția sa și la destinul său. Dorul omului după desăvârșire, după odihnă, după pace, rămâne; în același timp, însă, Augustin are sentimentul acut că acestea nu se pot realiza aici, pe pământ, că aici, condiția omului este aceea de a fi un *peregrinus*, de a se afla *in via* spre o țară îndepărtată în care își va găsi odihna și pacea, pe aceasta din urmă definind-o ca *tranquillitas ordinis*¹⁰⁰⁵. Speranța este virtutea caracteristică a omului călător; prin aceasta, el este ancorat în adevărata sa patrie. Ordinea pe care Augustin o lăuda atât de mult în tinerețe și pe care o socotea vehiculul cu ajutorul căruia toate se îndreaptă spre Dumnezeu nu mai

¹⁰⁰² Cf. Markus, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰⁰³ Augustin, *Conf.* I, I, 1: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

¹⁰⁰⁴ *Ibidem* XIII, XXXV-XXXVIII.

¹⁰⁰⁵ Cf. *De Civitate Dei* XIX, 13, 1: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis.*

este de găsit în lucrurile omenești¹⁰⁰⁶, de aceea posibilitatea ca această ordine să fie asigurată de un conducător întelept este acum anulată. Condiția umană de după păcatul post-adamic nu mai permite dobândirea armoniei și a ordinii în care omul își poate găsi odihna și pacea. În această lume, tensiunile, luptele și dezordinea sunt endemice. Soluția de a scăpa de acestea are caracter eshatologic. Societatea omenească, organizată politic, este în mod iremediabil înrădăcinată în acest *saeculum plin de tulburări și neliniști*¹⁰⁰⁷.

Ruperea de tradiția clasică este iremediabilă. Dacă pentru aceasta, perfecțiunea (*teleiosis*) putea fi dobândită prin *polis* sau *civitas*, pentru Augustin, scopul statului, al instituțiilor politice, nu mai este decât unul negativ, acela de a reduce cât mai mult posibil dezordinea. Organizarea politică nu e naturală omului, ea e o consecință a condiției umane păcătoase, dar și un remediu voit de Dumnezeu pentru această nouă condiție cauzată de voința omenească. Supunerea față de autoritatea politică nu mai este cerută pentru că aceasta poate să-l desăvârșească pe om, pentru că ea face parte dintr-o ordine cosmică și are valențe pozitive, ci pentru că e voia lui Dumnezeu ca, în această nouă stare decăzută, unii să conducă și alții să fie conduși, pentru a se evita colapsul general, anarhia totală.

În gândirea de maturitate a lui Augustin nu mai există nici o urmă a teoriei despre stat ca fiind un organism preocupat de perfectiunea omului sau de modul cum să-l educe pentru a-l conduce spre această perfectiune. Funcția sa este mult mai restrictivă: aceea de a reduce cât mai mult posibil, de a ține în frâu efectele păcatului strămoșesc. Inegalitatea între oameni nu este doar un simptom și o consecință ale pierderii egalității originare, ci este și voită de Dumnezeu în această

¹⁰⁰⁶ Augustin, *De trinitate* III, 4, 9: *hoc nondum est* („acest lucru încă nu există”), vorbind despre posibilitatea unei ordini perfecte aici, în această lume. De aceea, Augustin le îndreaptă cititorilor gândul spre cetatea cerească: ... *illam ipsam supernam atque caelestem patriam cogitemus*.

¹⁰⁰⁷ Cf. R. Markus, *op. cit.*, p. 83.

lume dezordonată, pentru a pune stăvila păcatului. Într-o lume de nesiguranță radicală, statul există *propter securitatem et sufficientiam vitae*. Toate instituțiile autoritatii politice și judiciare, folosind mijloace coercitive, slujesc următorului scop: „în timp ce se tem de acestea, cei răi sunt ținuți în frâu, iar cei buni trăiesc mai liniștiți între cei răi”¹⁰⁰⁸; „ca inocența să fie în siguranță între cei nelegiuți”¹⁰⁰⁹.

Augustin a afirmat întotdeauna că viața socială este naturală omului, dar a ajuns la concluzia că viața politică nu: „Nu există nimic mai social prin natură și mai anti-social prin corupere decât neamul omenesc”¹⁰¹⁰. Între societățile omenești există mai mult conflict decât între cele mai fioroase dintre animale¹⁰¹¹.

V.3.3. Legea civilă, între două tradiții

O schimbare identică cu cea petrecută referitoare la autoritatea politică și la rolul acesteia în societate putem decela și în privința concepției augustiniene despre lege. Pentru ca legea civilă (*lex temporalis*) să fie validă, trebuie să derive din legea eternă¹⁰¹². Deși pot să difere de la un loc la altul și de la o perioadă la alta, legile civile, emise și administrate de autoritatea politică, constituie un mecanism prin care omul este ghidat spre dobândirea perfecțiunii, astfel că ele trebuie să fie o înțupare publică a legii divine, sau parte din ea. Nici o legislație care nu se conformează acestei legi divine, eterne, nu poate fi dreaptă, pentru că „este drept ca toate lucrurile să fie perfect ordonate”¹⁰¹³. Dreptatea pe care o asigură legile civile este aproape sinonimă cu

¹⁰⁰⁸ Augustin, *Epistola* 153, 6, 16: *haec cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni.*

¹⁰⁰⁹ *Ibidem* 153, 6, 16. Vezi și *De Gen. ad litt.* IX, 5, 9: *ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent* („ca nu cumva voințele dăunătoare să tulbure pacea concetăjenilor”).

¹⁰¹⁰ Idem *De Civitate Dei* XII, 27, 1: *Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura.*

¹⁰¹¹ *Ibidem* XII, 27, 1.

¹⁰¹² Augustin, *De libero arbitrio* I, 6, 15; I, 5, 11.

¹⁰¹³ *Ibidem* I, 6, 15.

ordonarea justă a treburilor omenești, ambele conducând spre Dumnezeu și spre realizarea perfectiunii umane.

Începând cu *De vera religione* (scrisă pe la 390, adică la doi sau trei ani după *De ordine* și *De libero arbitrio*), intransigența lui Augustin cu privire la ideea că legea civilă este validă numai dacă consună cu cea eternă, se atenuează întrucâtva. Pentru a fi legitimă, legislația civilă nu trebuie neapărat să fie reflecția celei eterne, însă legiuitorul, dacă este un om bun și înțelept, va avea în minte această lege veșnică atunci când va decreta, pentru timpul său, ceea ce trebuie impus și ceea ce trebuie interzis¹⁰¹⁴. Legea veșnică a ajuns acum un model vrednic de urmat, iar legiuitorului îi este recomandat să legifereze, având această lege înaintea ochilor săi. Însă conformitatea legii civile cu legea eternă, divină, nu mai este o condiție *sine qua non* pentru validitatea celei dintâi¹⁰¹⁵. Legea divină ajunge să fie acum doar un criteriu de evaluare a legii civile: ceea ce vine în contradicție cu ea nu poate să fie drept. Însă legea civilă, chiar nedreaptă în comparație cu legea veșnică, este validă într-o societate care a promulgat-o. Scopul ei este acela de a asigura cel puțin minimum de ordine publică, de siguranță într-o societate ontologic coruptă.

¹⁰¹⁴ Idem, *De vera religione* 31, 58: *Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est* („Tot astfel în privința legilor lumești, deși oamenii au judecat în momentul în care le-au instituit, totuși, după ce au fost instituite și recunoscute, judecătorului nu-i este îngăduit să le judece, ci [trebuie să judece] în funcție de ele; însă creatorul legilor lumești, dacă este un bărbat bun și înțelept, consultă legea veșnică, pe care nici un om nu are dreptul să o judece”).

¹⁰¹⁵ Vezi și H. Deane, *op. cit.*, p. 90, unde spune că în nici una dintre lucrările lui Augustin, ulterioare lui *De vera religione*, el nu a mai găsit vreo afirmație care să conțină ideea că legea civilă, pentru a fi validă, trebuie să se conformeze legii celei veșnice.

V.4. Scopul autorității politice. Din nou două concepții în gândirea lui Augustin

Consecvent celor două tradiții pe care le-a urmat succesiv în conturarea concepției sale politice – cea clasică, mai întâi, urmată apoi de cea iudeo-creștină – Augustin vorbește de sarcinile care incumbă autorității imperiale în vederea unui anumit scop, tot într-un mod neunitar, deosebindu-se aceleași două etape:

V.4.1. Sarcinile și scopul autorității politice în spiritul tradiției clasice

Fudamentată pe *justitia*, fără de care nici un regim politic nu poate să funcționeze sau să dureze¹⁰¹⁶, autoritatea care se exercită în funcție de aceasta are trei sarcini fundamentale: *officium imperandi*, *officium providendi*, *officium consulendi*¹⁰¹⁷. Vorbind despre acestea, Augustin trădează un optimism mai mult sau mai puțin vădit la adresa aparatului statal, care nu se va mai regăsi în concepția ulterioară.

a) *Officium imperandi* este, înainte de toate, o sarcină destul de grea, încărcată de responsabilitate. Pozițiile cele mai înalte – spune Fer. Augustin – sunt și cele mai periculoase: aici, primii pași se fac fără prudență, iar ultimii nu mai pot fi făcuți fără remușcări¹⁰¹⁸.

Nimic nu este mai dificil decât a conduce. Iar înainte de a conduce pe alții, conducătorul trebuie să se conducă pe sine însuși: „Omul ar vrea să fie chibzuit, puternic, cumpătat, drept, dar ca să poată fi cu adevărat astfel, trebuie să se ambiționeze să fie puternic în adâncul inimii sale și, în mod surprinzător, împotriva lui însuși pentru el însuși”¹⁰¹⁹. Odată ajuns la putere, conducătorul trebuie să se păzească

¹⁰¹⁶ Augustin, *De Civitate Dei* II, 21: *nisi magna iustitia geri aut stari posse rempublicam.*

¹⁰¹⁷ *Ibidem* XIX, 14 (PL 41, 642-643).

¹⁰¹⁸ Idem, *Epistola* 203 (PL 33, 938): *... initium sine providentia et finis cum poenitentia.*

¹⁰¹⁹ Idem, *De trinitate* XIII, XIII, 17 (PL 42, 1026-1027): *Velit homo prudens esse, velit fortis, velit temperans, velit iustus, atque ut haec veraciter possit, potentiam plane optet, atque appetat ut potens sit in seipso et miro modo adversus se ipsum pro se ipso.*

mai ales de două primejdii: mândria de a se simți cel dintâi (*principandi superbia*) și pasiunea de a stăpâni (*cupiditas dominandi*). Mai ales aceasta din urmă este tara cea mai mare a puterii: *vitium malum, vitium primum*¹⁰²⁰. Ea constă în faptul de a te bucura de autoritate ca de o proprietate personală, de care se poate abuza după bunul plac, de a exploata în interes propriu, de a escamota libertatea și a așeza asupra cetățenilor un jug de fier: „Dacă ar putea, toți ar dori să facă cele ale sale, încât toți și toate să-i slujească unuia”¹⁰²¹. Mai mult, un astfel de conducător atins de această pasiune de a stăpâni nu se va mulțumi niciodată cu ceea ce stăpânește, ci va dori ca regatul său să crească tot mai mult și mai mult. De aceea, supușii săi vor fi permanent angajați în războaie de cucerire.

Pentru un conducător responsabil, însă, *officium imperandi* se dovedește a fi cea mai dificilă dintre științe¹⁰²²; ea nu îngăduie nici mediocritate de spirit, nici vulgaritate a caracterului, nici slăbiciuni ale voinței. Dimpotrivă, autoritatea unui conducător responsabil, care se exercită în slujba binelui obștesc, trebuie să se impună supușilor prin înălțimea concepțiilor sale, prin spiritul său de decizie, prin fermitatea sa de nezdruncinat¹⁰²³.

b) Officium providendi

Această sarcină a conducătorului se referă la nevoile supușilor lui, pe care el trebuie să le împlinească, la bucuriile pe care trebuie să le satisfacă; într-un cuvânt, conducătorul trebuie să fie „proniatorul” supușilor săi, cel care are în permanență grijă de ei. Este o sarcină foarte dificilă, și aceasta pentru că masele de cetățeni își urmează mai degrabă instinctul decât rațiunea, preferă bunuri materiale sau plăceri terestre în

¹⁰²⁰ Idem, *Sermo* 112, 2.

¹⁰²¹ Idem, *De Civitate Dei* XIX, 12 (PL 41, 638-639): *Omnis si possint suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant.*

¹⁰²² Idem, *De ordine* II, 54 (PL 32, 1020): *Pythagora regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat iam doctis, iam perfectis, iam sapientibus, iam beatis* (Pitagora „[obișnuia să] predea ascultătorilor săi disciplina conducerii unei republici [abia] la sfârșit, ascultători care deja erau învățați, desăvârșiți, înțelepți, fericiți”).

¹⁰²³ Idem, *De Civitate Dei* V, 24 (PL 41, 170-171).

locul celor spirituale și de durată. De aici decurge, pentru conducător, necesitatea de a discerne între adevăratele interese ale poporului și cele false, de a-i conduce pe cetățeni și a-i persuada pe aceștia să opteze pentru cele dintâi.

Care sunt adevăratele interese ale poporului și de ce anume trebuie să se îngrijească conducătorul acestuia? Să le asigure plăceri – și vorbim aici de acele plăceri condamnate de Biserică: plăcerea pântecelei, plăcerea cărnii, plăcerea ochilor etc.? Dar tocmai aceste plăceri au stat la baza distrugerii unui mare imperiu, cel asirian, pentru că au fost furnizate din abundență poporului de către Sardanapal¹⁰²⁴. Ca urmare a acestui desfrâu general, un astfel de popor își pierde tăria și vigoarea, devine foarte vulnerabil la cea dintâi calamitate sau la cel dintâi asediu din partea dușmanilor. Plăcerea este acel privilegiu lamentabil care seacă inimile și dezarmează voințele¹⁰²⁵.

Prin urmare, autoritatea va furniza cu precauție plăceri poporului; le va interzice pe cele scandalioase, iar pe celelalte le va îngădui cu moderație, aşa cum până și filozofii păgâni pretindeau conducătorilor lor¹⁰²⁶.

Să le asigure bogății? Dar dacă ar face aceasta, fiecare cetățean ar avea mijloacele necesare procurării plăcerii și, prin urmare, ar sfârși tot în degradare morală, ca să nu menționăm și tarele legate de bogăție, lăcomia și zgârcenia. Omul post-adamic este, prin fire, înclinat spre rău: „Ce este mai nedrept ca omul, care vrea să aibă multe bunuri, dar el însuși nu vrea să fie bun?”¹⁰²⁷, se întreabă Augustin cu tristețe. Se indignează de această părere comună, potrivit căreia valoarea unui om se măsoară în avere pe care o are: *Quantum habebis, tantum eris*¹⁰²⁸.

¹⁰²⁴ *Ibidem* II, 20 (PL 41, 65).

¹⁰²⁵ *Ibidem* V, 20 (PL 41, 167).

¹⁰²⁶ *Ibidem* V, 20 (PL 41, 167).

¹⁰²⁷ Idem, *Sermo* 107, 5, 6 (PL 38, 629): *Quid enim est iniquius homine, qui multa bona habere vult, et bonus ipse esse non vult?*

¹⁰²⁸ Cf. idem, *De disciplina christiana* VIII, 9. Acest dicton: „cât vei avea, atât vei fi” apare și în literatura clasică (vezi Horațiu, *Satire* 1, 1, 62; Apuleius, *Apologia* 23).

Augustin, ca de altfel toți Părinții Bisericii, nu se ridică împotriva banilor ca atare, ci împotriva relei folosințe a acestora¹⁰²⁹. Or, această întrebuițare rea devine redutabilă pentru un popor, atunci când un mare număr de cetăteni și, în special, cei mai puternici, sunt cuprinși de această patimă¹⁰³⁰. Există trei pericole mari care-i pândesc pe cei bogăți:

- a) exploatarea celor săraci¹⁰³¹, pentru ca cei bogăți să aibă întotdeauna mijloacele necesare pentru satisfacerea poftelor;
- b) decăderea moravurilor cu o viteză amețitoare¹⁰³²;
- c) creșterea egoismului, punerea intereselor private înaintea intereselor obștești, ceea ce duce, paradoxal, la o slabire a statului pe măsură ce cetățenii acestuia se îmbogățesc¹⁰³³.

De aceea, puterea politică nu se va erija în furnizor de bogății pentru supușii săi, ci va încerca să reprime abuzurile celor bogăți și să le impună acestora să servească și interesele celor săraci, nu numai propriile lor interese.

Să procure gloria lumească? De acord cu Cicero, care spunea că setea de glorie a stat la baza acțiunilor extraordinare și eroice ale vechilor romani, Fer. Augustin încearcă totuși să tempereze această sete, care, altfel, ar degenera în sete de dominație¹⁰³⁴. Este adevărat că vechii romani au înfăptuit lucruri extraordinare, dar au făcut aceasta cu mari vărsări de sânge. Cel mai sigur mijloc pentru un imperiu de a-și mari puterea este, paradoxal, acela de a-și tempera ambiația, de a-i pune anumite limite. Istoria poporului roman, cu măririle și decăderile lui, este grăitoare în acest sens.

Augustin ajunge, astfel, la concluzia că bunăstarea și forța unui popor nu stau nici în plăcere, nici în bogăție, nici în glorie, ci în virtute, singura în stare să înfrâneze instinctele brute, să modereze pasiunile, să

¹⁰²⁹ Idem, *Sermo* 50, 7 (PL 38, 329).

¹⁰³⁰ Idem, *De Civitate Dei* I, 10 (PL 41, 23): *Radix omnium malorum avaritia*.

¹⁰³¹ *Ibidem* II, 20 (PL XLI, 65).

¹⁰³² Idem, *Epistola* 138, 3, 16 (PL 33, 532).

¹⁰³³ Idem, *De Civitate Dei* V, 12 (PL 41, 156).

¹⁰³⁴ Idem, *De Civitate Dei* V, 12 (PL 41, 156).

înarmeze voințele. Așadar, *officium providendi* se exercită spre cultivarea virtuții cetățenilor¹⁰³⁵.

Pentru Augustin, virtutea ar putea fi la fel de contagioasă ca și viciul. Dacă un conducător i-ar conferi virtuții locul de onoare în regatul pe care-l conduce, ea i-ar contamina încet-încet pe toți cetățenii, mai ales dacă cei din fruntea regatului s-ar erija ei însăși în modele de virtute. Mai ales acum, în vremea sa, autoritatea politică ar putea cultiva virtutea, pentru că are un ajutor pe care vechii romani nu l-au avut: creștinismul! Sub acțiunea harului, virtutea se răspândește pretutindeni, ea devine un mod de viață. „Dacă l-am întreba pe David – scrie Fericitul Augustin – care este poporul pe care-l socotești tu fericit? ... Profetul ne-ar răspunde: Fericit este poporul al cărui domn este Dumnezeu”¹⁰³⁶.

Dumnezeu devine, pentru conducători, cel mai de preț colaborator al lor. Dumnezeu este împăratul sufletelor, El le înzestreză pe acestea cu toate virtuțile morale care duc la bunăstarea individului și cu toate virtuțile civice care duc la bunăstarea cetăților¹⁰³⁷. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este Cel Care face cea mai mare parte a lucrării moralizatoare ce îi incumbă autoritatii. Puterea politică nu trebuie decât să-și acomodeze propria lucrare la lucrarea divină, și astfel *officium providendi* își găsește expresia lui deplină.

c) *Officium consulendi*

Modul în care *officium providendi* trebuie realizat, sentimentele cu care acesta trebuie exercitat, calitățile cu care trebuie să fie învesmântat, toate acestea constituie *officium consulendi*. După definiția lui Augustin, *officium consulendi* este sarcina ce îi incumbă unui conducător de a-și sfătui poporul, de a nu se folosi de autoritatea sa decât în folosul

¹⁰³⁵ Iată evidența clară a atașamentului, într-o primă fază, a lui Augustin față de concepția clasică despre autoritatea politică: ea se ocupă de desăvârsirea morală a supușilor săi, își asumă funcția Bisericii, crede în progresul spiritual al cetățenilor *hic et nunc*.

¹⁰³⁶ Augustin, *Epistola 155*, 2, 8 (PL 33, 670): ... *quem beatum populum dicis?* „Beatus – inquit – *populus cuius Dominus Deus ipsius*”.

¹⁰³⁷ *Ibidem* 155, 3, 9 (PL 33, 671).

poporului și totdeauna având înaintea ochilor interesul acestuia: Stăpânesc cei care sfătuiesc”¹⁰³⁸.

Augustin le amintește împăraților și potentaților contemporani lui că, în ciuda faptului că sunt creștini, înclină să uite acest lucru și să stăpânească peste ceilalți în interes propriu: „Voi toti, care căutați să stăpâniți peste ceilalți oameni, înlăturați, pentru ca nu cumva să vatăme autoritatea voastră, porțile cupidității și ale friciei pe care le-ați ridicat împrejurul vostru”¹⁰³⁹. Augustin arată foarte limpede că o lege naturală, devenită și principiu evanghelic, proclamă solemn că a stăpâni înseamnă a sluji: „Cei care stăpânesc sunt slujitorii celor pe care, aparent, îi stăpânesc”¹⁰⁴⁰. Pentru a ajunge însă la acest ideal, conducătorul trebuie să aibă o inimă plină de iubire și să-i privească pe cetăteni ca pe niște frați ce trebuie ajutați, nu ca pe niște supuși ce pot fi exploatați după bunul plac și în interes propriu.

Iubirea naște iubire. Dacă un conducător își iubește supușii, aceștia, la rândul lor, își vor iubi conducătorul, îl vor respecta și-l vor asculta. Însă pentru ca dragostea de aproapele să fie constantă și puternică – pentru că, adeseori, aproapele poate dezamăgi și, astfel, să slăbească determinarea celui care iubește – ea trebuie să se sprijine pe ceva imuabil și veșnic, adică pe Dumnezeu. Iubirea aproapelui trebuie să-și tragă seva din iubirea de Dumnezeu¹⁰⁴¹.

Scopul celor trei sarcini ale conducătorului este unul singur: bunăstarea cetătenilor săi. Tradusă în termeni concreți, această bunăstare înseamnă: ordine (*ordo*), unitate/ armonie (*unitas/ concors*) și pace (*pax*). Cele trei se condiționează una pe cealaltă: ordinea se obține prin unitate, iar unitatea se obține prin/ în timp de pace.

¹⁰³⁸ Idem, *De Civitate Dei* V, 19 (PL 41, 166): *imperant qui consulunt.*

¹⁰³⁹ Idem, *Ennaratio in Psalmos* 23, 7 (PL 36, 183).

¹⁰⁴⁰ Idem, *De Civitate Dei* XIX, 14 (PL 41, 642-643): ... *qui imperant servint eis, quibus videntur imperare.*

¹⁰⁴¹ Cf. *Epistola* 137, 5, 17 (PL 33, 524).

Ordinea (*ordo*) „este această dispuere de lucruri egale sau inegale, care atribuie fiecărui locul său”¹⁰⁴². Dacă ne aducem aminte de definiția justiției („este virtutea care dă fiecărui ceea ce i se cuvine”), observăm că ordinea este prima formă a punerii în practică a justiției în cadrul unei cetăți: fiecare cetățean are locul său, rolul său, pe care trebuie să-l împlinească cât mai bine cu putință; întreaga cetate este un uriaș mecanism, ale cărui piese sunt toți cetățenii. Dacă una dintre aceste piese nu funcționează sau funcționează prost, întregul mecanism suferă, apare dezordinea, anarhia, ruina¹⁰⁴³. Dacă, dimpotrivă, toate piesele funcționează bine și fiecare în parte își aduce aportul său la funcționarea întregului – chiar dacă unii au o funcție mai mică, alții mai mare – atunci întreaga cetate ajunge la ceea ce Augustin numește *tranquillitas ordinis*, acest calm al ordinii care este prima condiție a fericirii colective.

Unitatea/ armonia (*unitas/ concors*) este cea de-a doua condiție a fericirii colective, și constă în acordul armonios al sufletelor, într-o bătaie la unison a inimilor. Ceea ce este armonia unui concert simfonic în care, deși instrumentele sunt numeroase, fiecare dintre ele cântă în acord cu celelalte și produc împreună un sunet placut urechii, aceea este unitatea cetățenilor într-o cetate, inimile și cugetele lor privind în aceeași direcție¹⁰⁴⁴.

Pacea (*pax*) este, înainte de toate, o problemă sufletească. Ea înseamnă echilibru, armonie, siguranță. Însă acest echilibru și această armonie pe care oamenii și-o doresc pentru instituțiile lor sunt condiționate de echilibrul și armonia conștiințelor. Dușmanii păcii sunt, în ultimă instanță, patimi sufletești: invidia, ura, lăcomia, pofta de stăpânire. Ele se instalează în sufletul omului, devastându-l, și abia apoi devastează cetăți întregi. „Toate retele n-ar exista în cetățile corupte,

¹⁰⁴² *De Civitate Dei* XIX, 13 (PL 41, 640): *ordo est parium disparium rerum sua cuique loca tribuens dispositio.*

¹⁰⁴³ *Ibidem* XIX, 13 (PL 41, 640).

¹⁰⁴⁴ *Ibidem* II, 21 (PL 41, 67).

dacă n-ar exista mai întâi în oameni, care sunt elementele și principiile acestor cetăți”¹⁰⁴⁵.

De aceea, singurul mijloc de a evita războaiele este acela de a purifica sufletele. Muncă grea, deși nu imposibilă, dar care reclamă vigilență continuă a învingătorului, chiar după ce patimile au fost (pe moment) înăbușite¹⁰⁴⁶.

V.4.2. Sarcinile și scopul autorității politice în spiritul tradiției creștine

În privința sarcinilor pe care le are de îndeplinit autoritatea politică, potrivit concepției de maturitate a lui Augustin, lucrurile nu stau prea diferit față de concepția clasică, dezvoltată mai sus. Deși originea autorității politice rezidă în păcat, cel care exercită această autoritate politică trebuie să o facă în conformitate cu ordinea/ legea naturală.

Modelul de urmat în exercitarea puterii civile este acela de *pater familias*. „În calitate de magistrat creștin – îi scrie Augustin lui Marcellinus – îndeplinește această sarcină ca un tată iubitor”¹⁰⁴⁷. Dar deși imaginea de *pater familias* îi poate sluji lui Augustin pentru a o da ca model de comportament într-o funcție publică, totuși, acesta refuză să accepte că aceeași imagine poate servi ca model pentru a explica instituțiile politice¹⁰⁴⁸. Aceste instituții politice presupun relații diferite

¹⁰⁴⁵ Idem, *Ennarationes in Psalmos IX*, 8 (PL 36, 120): ... neque enim talia essent in malis civitatibus, nisi prius essent in singulis hominibus, qui sunt tamquam elementa et semina civitatum.

¹⁰⁴⁶ Idem, *De Civitate Dei XIX*, 27 (PL 41, 657-658).

¹⁰⁴⁷ Idem, *Epistola 133, 2: Imple, christiane iudex, pii patris officium*. Vezi și *Epistola 134* către Apringius.

¹⁰⁴⁸ În cazul autorității politice, coerciția este o însușire fundamentală, esențială, a acesteia, și nu ne putem închipui că ea ar funcționa fără să se folosească de mijloacele coercitive. În cazul familiei, însă, deși și aici există coerciție (și familia este compusă din membri aparținând aceleiași umanități decăzute, corupte), ea rămâne familie chiar dacă coerciția ar fi absentă – ne putem închipui o familie în care autoritatea paternă este un exercițiu de dragoste, grijă și călăuzire, fără să se folosească coerciția.

în mod esențial de cele din interiorul familiei; aici, subordonarea și conducerea sunt lucruri naturale, pe când dincolo, ele sunt artificiale, convenționale.

Justificându-i existența prin apariția păcatului în lume, Augustin este foarte explicit cu privire la scopul puterii politice și la coerciția și pedeapsa pe care le întrebuințează. Mâna grea a statului și instrumentele lui înfricoșătoare de represiune sunt necesare deoarece ele sunt singurele metode eficiente prin care oamenii păcătoși pot fi înfrânați; frica de pedeapsă este singura modalitate care asigură pacea și siguranța generală. Doar prin aceste mijloace, cei răi pot fi reținuți de la a se distrugе unii pe alții în momentul în care egoismul lor se ciocnește, și pot fi descurajați de la atacurile deschise asupra minorității formate din cei buni și pioși:

Pentru aceasta, nu în zadar au fost instituite autoritatea regelui, dreptul sabiei apărătorului, puterile călăului, armele soldatului, disciplina supușilor, chiar și severitatea unui bun părinte. Toate acestea își au felurile lor, cauzele, motivele și foloasele lor. Și fiindcă acestea inspiră teamă și constrâng răul, cei buni trăiesc între cei răi mai lipsiți de grija, nu fiindcă trebuie să fie numiți buni cei care nu păcătuiesc temându-se de acestea – căci nimeni nu este bun din pricina fricii de pedeapsă, ci din cauza dragostei de dreptate – însă totuși nu în zadar este stăvilită îndrăzneala umană prin frica de legi, ci pentru ca cei nevinovați să fie în siguranță între cei neleguiți și chiar la neleguiții însăși, în timp ce printr-o pedeapsă care produce groază este înfrânată ocazia, să li se vindece voința prin invocarea lui Dumnezeu¹⁰⁴⁹.

Prin legile pe care le impune, statul protejează violarea de către alți oameni a lucrurilor pe care fiecare cetățean le privește ca fiind ale

¹⁰⁴⁹ Idem, *Epistola 153, 6, 16* (CSEL XLIV, 413-414): *Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur et cohercentur mali et quietius inter malos vivunt boni, non quia boni pronuntiandi sunt, qui talia metuendo non peccant – non enim bonus est quispiam timore poenae sed amore justitiae – verum tamen non inutiliter etiam metu legum humana coheretur audacia, ut et tuta sit inter improbus innocentia et in ipsis improbis, dum formidato supplicio frenatur facultas, invocato Deo sanetur voluntas.* Cf., de asemenea, *De Genesi ad Litteram, IX, 9* (CSEL XXVIII [1], 277).

lui: trupul său și bunurile trupești, libertatea sa (adică dreptul său, în calitate de om liber, de a nu avea nici un stăpân), gospodăria sa, cetățenia sa și averile sale. Funcția legii temporale este aceea de a asigura că

oamenii pot deține lucrurile care pot fi numite «ale noastre» pentru o vreme și pe care le râvnesc cu înflăcărare, cu condiția ca pacea și societatea omenească să fie păstrate atât de mult cât pot fi păstrate în lucrurile pământești¹⁰⁵⁰.

Legea determină ceea ce cetățenii pot deține în mod legal și prin sancțiunile ei asigură fiecarui cetățean stăpânirea și desfăștarea de bunurile sale proprii. Astfel, ea temperează intensitatea conflictului inevitabil dintre oamenii pământești pentru bunuri și pentru glorie și previne ciocnirea intereselor egoiste de la totala îñtrerupere a păcii și a armoniei societății. Legea operează prin instrumentul friciei¹⁰⁵¹. Nu are nici un efect asupra oamenilor care sunt supuși ei decât prin mijlocirea chiar a acestor bunuri și posesiuni pentru care ea există ca să le protejeze și să le regleze. Cu alte cuvinte, sancțiunea cu ajutorul căreia statul încearcă să asigure conformitatea comportării prescrise de legi consistă în putința de a-l priva pe cel care a călcat-o de una sau mai multe dintre aceste posesiuni – proprietatea sa, libertatea sa, cetățenia sa sau, în ultimă instanță, viața sa. De vreme ce mulți oameni privesc aceste posesiuni drept supremul bine, le este teamă să fie lipsiți de oricare dintre ele. Astfel, fiecare om își restrânge cumva dorința sa nelimitată de a dobândi mai multe posesiuni și mai multă putere pe cheltuiala altor membri ai societății, deoarece simte că șansa unui mai mare câștig și a unei mai mari satisfacții este depășită în greutate de privările pe care le-ar suferi dacă ar fi pedepsit pentru încălcarea legii care protejează proprietatea tuturor. Legea nu pedepsește păcatul de a iubi lucrurile pământești, însă pedepsește răul făcut altora când această dragoste îl

¹⁰⁵⁰ Idem, *De Libero Arbitrio*, I, XV, 32 (CSEL LXXIV, 32).

¹⁰⁵¹ Cf. *Sermo 13, 8-9* (PL 38, 110-111).

împinge pe om spre bunurile altora, lezându-le drepturile lor¹⁰⁵². Augustin știe că sistemul legal, cu sancțiunile și pedepsele sale, nu schimbă și nici nu încearcă să schimbe dorințele de bază ale oamenilor, al căror comportament încearcă să-l regleză. De fapt, sistemul funcționează tocmai fiindcă acești iubitori de bunuri pământești nu se transformă în iubitori de bunuri adevărate și veșnice; dacă ei nu continuă să își plaseze dragostea lor în lucrurile acestei lumi, legea și pedepsele ei nu ar inspira nici o teamă și nu ar avea nici un efect asupra comportamentului lor. Legea poate să-i pedepsească efectiv doar pe acei oameni care iubesc posesiunile ce pot fi luate de la ei împotriva voinei lor¹⁰⁵³.

Organizarea politică este o ordine externă, impusă omului păcătos pentru a menține o oarecare pace externă, ceea ce înseamnă absența, sau cel puțin diminuarea, violenței fățișe. Ea este, de asemenea, o ordine coercitivă, păstrată prin folosirea forței și bazându-se pe frica de durere și suferință ca pedeapsă pentru nesupunere. Nu are arme cu ajutorul cărora să poată îndrepta gândurile, dorințele și voinele cetățenilor săi; nici măcar nu este interesat să exercite o astfel de influență. Nu caută să-i facă pe oameni cu adevărat buni sau virtuoși. Mai degrabă este interesat de acțiunile lor exterioare și încearcă, cu un oarecare succes, să-i împiedice pe cetățenii săi de la a săvârși anumite fapte criminale, vătămătoare și nelegiuite. De asemenea, după cum am mai spus, organizarea politică nu este o instituție naturală, ci una care corectează; la fel ca și proprietatea privată, sclavia și alte forme de dominație a omului de către om, ea este o consecință a păcatului strămoșesc. Este în același timp o pedeapsă pentru păcat și un remediu

¹⁰⁵² Augustin, *De Libero Arbitrio*, I, XV, 32 (CSEL LXXIV, 33). Un caz în care conlucrarea dintre puterea politică și autoritatea ecclaziastică se poate vedea limpede. Cea dintâi pedepsește actul nedrept, însă nu pedepsește, spre exemplu, patima iubirii de arginti, care poate duce la îmbogățirea peste măsură, chiar în cadrele legalității. Aici intervine Biserică, care trebuie să lucreze la nivelul conștiinței. Pe de altă parte, faptul că Biserică nu poate și nu va putea niciodată să-i transforme pe toți oamenii răi în oameni buni și pioși face ca prezența autorității politice, a sistemului legal, cu coerciția și pedepsele sale, să fie întotdeauna necesară.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, I, XV, 33 (CSEL LXXIV, 33).

pentru condiția păcătoasă a omului; fără aceasta ar domni anarhia, iar oamenii egocentri, lacomi, flămânzi de putere și plini de dorințe s-ar distrugă intre ei într-o luptă sălbatică pentru preamărire de sine.

V.5. Împăratul creștin în concepția lui Augustin. Magistrații – *imitatores Imperatoris*

Nu este nevoie să căutăm în toate operele lui Augustin frânturi de gânduri referitoare la acest subiect, și apoi să le armonizăm într-un tablou general pentru a prezenta concepția episcopului de Hippo despre împăratul creștin. Augustin însuși ne oferă acest tablou în *De Civitate Dei* V, 24-26. În contextul comparației pe care acesta o face între împărații și regii pagâni și cei creștini, Augustin spune următoarele:

„Căci noi nu spunem că anumiți împărați creștini de aceea au fost fericiți, fiindcă au domnit mult timp, sau, murind de moarte bună, și-a lăsat fiili la conducere, că i-au supus pe dușmanii republicii sau că au fost în stare și să se păzească, și să îi suprime pe cetățenii ostili, care s-au ridicat împotriva lor. (...) Însă spunem că aceia sunt fericiți, dacă domnesc cu dreptate, dacă nu se trufesc de atâtea laude ale celor care-i ridică în slăvi și de atâtea slugănciile ale celor care-i salută cu excesivă umilință, ci își aduc aminte că sunt oameni; dacă fac [din] puterea lor o slujitoare a maiestății lui Dumnezeu, pentru răspândirea cât mai mare cu puțință a cultului față de Acesta; dacă se tem de Dumnezeu, dacă îl iubesc și îl venerează; dacă iubesc mai mult acea împărație în care nu se tem să aibă parteneri; dacă nu se grăbesc să pedepsească și iartă cu ușurință; dacă aplică pedeapsa din pricina necesității de a conduce și a apăra republică, nu pentru a-și satisface dușmaniile [pe care le au]; dacă acordă iertarea nu pentru ca nedreptatea să scape nepedepsită, ci în speranța îndreptării; dacă compensează cu dulceața milei și cu dărcinia binefacerilor măsurile aspre pe care sunt siliți să le ia de multe ori; dacă luxul le este acestora atât de redus, pe cât de abundant ar fi putut fi; dacă preferă să domnească mai bine peste dorințele cele rele decât peste neamuri, oricare ar fi acestea, și dacă le fac pe toate acestea nu din dorința arzătoare de slavă deșartă, ci din dragoste pentru fericirea cea veșnică; dacă, pentru păcatele lor, nu negligează să aducă adevăratului lor Dumnezeu jertfa umilinței, a căinței și a rugăciunii.

Astfel de împărați spunem că sunt fericiți, deocamdată prin speranță, dar vor fi după aceea în realitate, când ceea ce așteptăm va fi venit¹⁰⁵⁴.

Decelăm, în acest citat, aceleași trăsături ale împăratului creștin pe care le-am văzut și la Sf. Ioan Gură de Aur: stăpânirea lor trebuie să se facă în conformitate cu dreptatea, dar și cu blândețe și înțelepciune, împăratul trebuie să fie stăpân peste patimile sale pentru a putea conduce cum se cuvine, trebuie să se raporteze întotdeauna la Dumnezeu și la voia Sa în actul de guvernare. Unul dintre elementele imaginii pe care Augustin o zugrăvește privitor la împăratul creștin nu apare, însă, la Ioan, și merită un comentariu special. Vedem că el îl îndeamnă pe conducător nu numai să fie credincios și smerit în fața lui Dumnezeu, ci și să facă din puterea sa slujitoarea maiestății lui Dumnezeu, folosind-o pentru răspândirea cât mai mare cu putință a cultului față de Acesta. Bunul conducător creștin este obligat să-și folosească puterea sa politică pentru a promova adevărata religie și adorarea singurului și adevăratului Dumnezeu. Într-o scrisoare trimisă pe la 414 lui Macedonius, vicarul Africii, Augustin îi spune acestuia: dacă își folosește înțelepciunea, puterea, moderația și dreptatea doar cu scopul ca „cei cărora vrei să le meargă bine să fie teferi în trup și la adăpost de dezonoare din partea oricărui,” pentru a se bucura de pace și de prosperitate

¹⁰⁵⁴ Idem, *De Civitate Dei* V, 24: *Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae domuerunt vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt. (...) Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, et se homines esse meminerunt; si suam potestam ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eamdem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspera coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigator, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non neglegunt. Tales christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod exspectamus advenerit.*

materială, „în acest caz, nici virtuțile tale nu vor fi adevărate, nici fericirea lor”¹⁰⁵⁵. Dacă, continuă el, acțiunile tale au doar scopul „ca oamenii să nu sufere nici o suferință exagerată în trupul lor”, și dacă crezi că „nu-ți revine ca ei să se întoarcă la acea liniște pe care tu încerci să le-o asiguri, adică... ca ei să se încchine adevăratului Dumnezeu în Care este toată împlinirea unei vieți pașnice, un astfel de efort din partea ta nu-ți va folosi deloc pentru adevărata fericire”¹⁰⁵⁶.

Cum pot fi împăcate aceste dispoziții către un conducător creștin cu concepția generală a lui Augustin că datoria statului și a conducătorilor săi este de a conserva pacea externă și de a menține o dreptate pământească imperfectă între oamenii păcătoși? Mai întâi, este evident că o coerentă absolută și o armonie completă nu vom putea să găsim la sutele de afirmații despre autoritatea politică și despre funcțiile sale, care sunt împrăștiate prin toate operele lui Augustin și pe care nu le-a adunat niciodată într-o teorie sistematică. Putem să descoperim în general un punct de vedere consistent, dar nu trebuie să fim surprinși dacă găsim anumite elemente sau accente care nu pot fi ușor armonizate cu teza principală. Trebuie să avem întotdeauna în minte că au existat două etape în gândirea lui Augustin privitoare la autoritatea politică și că, în cea de-a doua etapă, ele nu au ajuns niciodată definitiv delimitate. Apoi, această problemă a folosirii puterii și a autoritații politice de către împărat pentru sprijinirea și extinderea adevărării religiei este o problemă care l-a chinuit mulți ani pe Augustin, în cursul luptei cu donațiștii, și de care ne vom ocupa ceva mai târziu¹⁰⁵⁷. Ceea ce trebuie reținut aici este faptul că, pentru Augustin, menținerea dreptății pământești, a păcii și a ordinii externe și temporale, este întotdeauna sarcina fundamentală, de bază, pe care statul trebuie să o îndeplinească.

Magistrații, reprezentanți ai puterii imperiale, trebuie, în concepția Fer. Augustin, să fie înzestrăți cu aceleași calități ca și împăratul.

¹⁰⁵⁵ Idem, *Epistola* 155, 3, 10 (CSEL XLIV, 440).

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, 155, 3, 10 (CSEL XLIV, 440-441).

¹⁰⁵⁷ Vezi *infra*, pp. 364 §.u.

Augustin recunoaște că funcțiile lor nu au, dacă sunt considerate în mod responsabil, nimic care să stârnească invidia. Pe de altă parte, însă, îi critică pe cei care, deși înzestrați cu calitățile necesare pentru a fi un bun magistrat în cetate, refuză aceste funcții din scrupul religios. Augustin îi asigură pe aceștia că sfîrșenia nu vine deloc în contradicție cu nici o funcție a imperiului, acum creștin, că aceste funcții seculare nu sunt altceva decât sarcini din partea Providenței, forme ale dragostei față de aproapele, atunci când, într-adevăr, ele sunt exercitate în folos public, aşa cum au și fost destinate să fie:

Nimeni nu trebuie să fie atât de avid de tihă, încât să nu se mai gândească deloc la folosul aproapelui, nici atât de implicat în acțiune, încât să uite de contemplarea lui Dumnezeu... Însă [implicat] în acțiune, nu trebuie să se atașeze nici de demnitatea, nici de funcția din această viață, căci toate sunt deșertăciune sub soare, ci trebuie să aibă în vedere lucrarea care se împlinește prin această demnitate și această funcție, și să o facă cum trebuie și în folos public, adică pentru sănătatea, conformă lui Dumnezeu, a celor supuși¹⁰⁵⁸.

Demnitățile statale, funcțiile publice seculare nu împiedică pe nimeni de a sfințeni; dimpotrivă, ele oferă multiple ocazii de a face binele și de a fi în slujba aproapelui. Nu se cade ca aceste funcții publice să fie râvnite datorită intereselor egoiste pe care le-ar putea satisface sau datorită unor ambiții de glorie deșartă, însă este o datorie sacră să le accepți, odată ce îți se cere acest lucru. Dacă nu ne impune nimeni o sarcină publică, nu trebuie să o râvnim din proprie inițiativă; însă odată ce ni se cere acest lucru, trebuie să-o acceptăm din dragoste de aproapele¹⁰⁵⁹.

De-a lungul perioadei sale de episcopat, Augustin a cunoscut mulți magistrați, pe unii fiindcă funcția sa de „apărător al cetății” îl punea în strânse relații cu autoritățile civile, pe alții în calitatea sa de confesor al lor. Pentru acești magistrați, Augustin nu a avut decât cuvinte de laudă pentru înțelepciunea și devotamentul lor. Corespondența

¹⁰⁵⁸ Augustin, *De Civitate Dei* XIX, 19 (PL 41, 647).

¹⁰⁵⁹ *Ibidem* XIX, 19 (PL 41, 647).

sa abundă în cuvinte pline de amabilitate, de afecțiune, de încredere; este atât de mândru de aceștia, încât nu se rușinează să-i propună ca modele pentru credincioșii săi:

Imperiul pământesc are mulți dintre cetățenii noștri care îi administreză afacerile. Câți creștini, câți oameni virtuoși sunt în cetățile pe care le locuiesc... magistrați, judecători, conducători de oștiri, regi. Toti sunt drepti și buni, neavând nimic altceva în inima lor decât acele cuvinte glorioase care au fost spuse despre tine, cetate a lui Dumnezeu!¹⁰⁶⁰.

Evident, cuvintele de mai sus sunt spuse într-un moment euforic sau sunt un artificiu oratoric, căci alteori, Augustin nu are numai cuvinte bune la adresa unora dintre magistrați¹⁰⁶¹. Pentru episcopul din Hippo, calitățile pe care trebuie să le aibă cineva pentru a deveni magistrat sunt aceleași pe care trebuie să le aibă și împăratul, și care pot fi rezumate în următoarea formulă: a fi stăpân peste toate patimile omenești¹⁰⁶². Cu alte cuvinte, Augustin le cere magistraților să fie desăvârșiți, însă nu e vorba doar despre desăvârșirea morală, ci și despre cea intelectuală, despre o educație aleasă, similară până la un punct celei clasice, dar încununată de cunoașterea Scripturii. Toate aceste studii fac spiritul liber, rafinează gustul, ascut inteligența, dau un simț al măsurii care permite o judecată dreaptă a oamenilor și a ideilor, într-un cuvânt, îl pregătesc pe om pentru cea mai dificilă știință dintre toate: aceea de a conduce, de a guverna, de a stăpâni. Referindu-se la aceasta, Fer. Augustin spune:

Am uitat cu desăvârșire unul dintre lucrurile cele mai importante pe care nu conțină să îl admir și să îl laud la Pitagora: acela că acest filozof... nu-i învăță pe discipolii săi știința guvernării decât doar la urmă, când aceștia erau deja erudiți, desăvârșiți, înțelepți și fericiți. În această știință vedea atâtea tulburări, încât nu voia să-l expună acestora decât pe un om înarmat cu o înțelepciune aproape divină¹⁰⁶³.

¹⁰⁶⁰ Idem, *Ennarationes in Psalmos* 61, 8 (PL 36, 735).

¹⁰⁶¹ Vezi, de exemplu, *Epistola* 153, 24 (PL 33, 664).

¹⁰⁶² Vezi, într-o formulă mai explicită, *De ordine* II, 20, 54 (PL 32, 1020).

¹⁰⁶³ *Ibidem* II, 20, 54 (PL 32, 1020).

Chiar înzestrat cu toate aceste calități, împăratul sau magistratul creștin este nevoit, în această lume decăzută, să săvârșească nedreptăți. Exemplul judecătorului bine intenționat care, chiar și în cea mai desăvârșită stare de pace și liniște, posibilă aici, se simte frustrat, în căutarea dreptății, de înseși condițiile vieții omenești seculare, este revelator în acest sens¹⁰⁶⁴. În condițiile unei comunități a oamenilor păcătoși organizate politic, viața socială devine o povară, și aceasta pentru că deziderațele de perfecțiune pe care umanitatea le-a nutrit dintotdeauna și le va nutri pentru totdeauna nu pot fi aici niciodată atinse. Mai mult, există chiar nedreptăți pe care chiar și cel mai scrupulos dintre oameni, care caută cu orice chip să săvârșească dreptatea, este nevoit să le săvârșească. Augustin se întreabă:

În aceste tenebre ale vieții sociale – *in his tenebris vitae socialis* – va sta un întelept ca judecător sau nu va îndrăzni acest lucru? Bineînteles că va sta. Pentru că solidaritatea societății omenești, despre care socotește un lucru rău s-o abandoneze, impune asupra lui această datorie și îl constrânge la exercitarea ei¹⁰⁶⁵.

Instituțiile sociale devin o constrângere pentru oameni, o necesitate, iar a nu răspunde acestei necesități constituie o vină. Dar, conchide Augustin, nu este nici o fericire a te afla în astfel de funcții; exercitarea lor este mai degrabă apăsătoare decât binefăcătoare. Imaginea judecătorului scrupulos, care-și exercită funcția cu conștiință morală, este exemplul suprem al concepției lui Augustin; el este primul care „recunoaște nenorocirea acestor necesități și care ar refuza propria sa implicare în ele; cu pietate adevărată, el ar striga către Dumnezeu împreună cu psalmistul: «Izbăvește-mă de necesitățile mele»”¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶⁴ Vezi idem, *De Civitate Dei* XIX, 6, unde Augustin vorbește despre erorile și nedreptățile unui sistem judiciar în care adevărul este ascuns, în care judecătorul nu cunoaște conștiințele celor judecați, în care, pentru aflarea adevărului, se folosește tortura, chiar și asupra celor nevinovați, în care condamnă un nevinovat la moarte pentru că acesta, fidel, de exemplu, convingerii că viața nu mai merită trăită și hotărând să renunțe la viață, mărturisește că este vinovat, deși nu este.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem* XIX, 6.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem* XIX, 6.

V.6. Concepția celor două cetăți

„Degradarea” societății la care am asistat în procesul gândirii politice a lui Augustin poate fi considerată ca o pregătire pentru aprecierea finală a acestuia referitoare la împlinirea umană în interiorul statului roman. Conștientizarea faptului că societatea în general nu poate fi considerată parte a unui mecanism menit să ajute la desăvârșirea umană a deschis calea pentru o nouă abordare a condiției sociale a omului. În locul terminologiei „cosmologice” în care, în tinerețe, Augustin a văzut societatea ca parte a unei ordini universale, el concepe acum această societate folosindu-se de o terminologie istorică, definind-o ca parte a unei ordini ce ține de providența istorică a lui Dumnezeu. Chestiunea rolului pe care îl joacă autoritatea politică în asistarea oamenilor în drumul lor spre supremul bine, spre perfecțiune, trece în plan secundar, înlocuită fiind de alta: care este relația dintre cariera istorică a unei societăți – cea romană – cu planul divin de mântuire a oamenilor?¹⁰⁶⁷. Augustin răspunde la această întrebare în termenii teologiei sale despre cele două cetăți: Imperiul Roman – ca de altfel toate societățile umane – oscilează între cetatea pământească și cea cerească; cu alte cuvinte, el există în zona în care cele două cetăți se suprapun. Pentru că statul este în mod esențial legat de condiția omului căzut, orice instituție socială este un amestec de bine și rău, orice ideal de perfecțiune este imposibil de realizat *hic et nunc*.

Cuvântul „cetate”, pe care îl folosim în acest subcapitol, traduce cuvântul latinesc „civitas”. Așa cum ne atrage atenția Norman H. Baynes¹⁰⁶⁸, Augustin nu este consecvent în înțelesul pe care îl dă acestui cuvânt: el poate însemna „cetate”, „oraș”, în câteva locuri chiar „stat”¹⁰⁶⁹, însă nici unul dintre aceste înțelesuri nu se potrivește foarte

¹⁰⁶⁷ Cf. R. A. Markus, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁶⁸ N. H. Baynes, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁶⁹ Deși acest concept este anacronic, dacă îl folosim pentru Antichitatea Târzie. „Statul”, în înțelesul modern al cuvântului, este un concept dezvoltat de Renașterea italiană.

bine cu concepția fundamentală a lui Augustin. Mai degrabă, cea mai bună traducere ar fi prin termenul de „societate”, fiindcă episcopul de Hippo a avut în vedere istoria a două comunități, înțelese mai degrabă în sens alegoric, mistic (*mystice*), comunități ce nu își găsesc nici o întrupare deplină, istorică, în vreo societate pământească.

V.6.1. Dezvoltări ale acestei concepții înainte de opera *De Civitate Dei*

Esența concepției lui Augustin despre cele două societăți sau două cetăți – *cetatea cerească/ cetatea lui Dumnezeu* (*civitas caelensis/ civitas Dei*) și *cetatea pământească/ cetatea diavolului* (*civitas terrena/ civitas diaboli*) – se găsește în tradiția creștină care urcă cel puțin până la Sf. Ap. Pavel¹⁰⁷⁰. Dezvoltată pe deplin în grandioasa sa operă *De Civitate Dei*, Augustin schițează deja această temă în *De Vera Religione* (scrisă aproximativ pe la 390, cu 23 de ani înainte de începerea operei *De Civitate Dei*). Neamul omenesc apare împărțit în două categorii pe care le caracterizează astfel: pe de o parte, mulțimea necredinciosilor (*turba impiorum*), purtând chipul omului pământesc, și de cealaltă parte, poporul încredințat adevăratului Dumnezeu (*series populi uni Deo dediti*). Opoziția este făcută aici între Dumnezeu și pământ, poporul lui Dumnezeu și oamenii pământești. Acest popor, numit *pius populus*, nu este încă desăvârșit; el nu va fi astfel decât în ziua Învierii, atunci când poporul necredincios va fi aruncat în a doua moarte¹⁰⁷¹.

¹⁰⁷⁰ Compară anticipările din Noul Testament referitoare la ideea celor două cetăți: Gal. 4, 21-31; Ev. 11, 10. 13-16; 12, 22; 13, 14; Ef. 2, 11-22; Flp. 3, 17-21; 1 Ioan 2, 15-17; Apoc. 3, 12; 21, 2. 10. Pentru cei interesați de posibilele surse ale lui Augustin în concepția privitoare la cele două cetăți, vezi J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's „City of God” and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, E.J. Brill, 1991. În urma analizei tuturor surselor posibile, autorul ajunge la concluzia că sursa principală a lui Augustin pentru concepția celor două cetăți este tradiția iudeo-creștină, că nu există motive întemeiate să credem că s-a inspirat în mod esențial nici din neoplatonism, nici din stoicism, nici din Filon din Alexandria sau Tyconius (reprezentant al donatismului).

¹⁰⁷¹ Augustin, *De vera religione* XXVII, 50 (PL 34, 144): ... *universum genus humanum ... in duo genera distributum appareat. Quorum in uno est turba impiorum, terreni hominis imaginem ab*

Zece sau doisprezece ani mai târziu, lucrarea *De catechizandis rudibus* („Despre catehizarea celor simpli”) aduce precizări importante. În această perioadă, Augustin luptă împotriva donatismului. El a adus aminte la nesfârșit opoziția dintre buni și răi, dintre grâu și neghină, a elaborat o doctrină foarte solidă despre Biserică, care găsește în mijlocul păcătoșilor; a completat-o, punând în opoziție două cetăți: cetatea necredincioșilor și cetatea sfintilor. Această dezvoltare este adusă cu sine de istoria mântuirii: creație, păcat, întrupare, mântuire. „Mulți ascultă de diavol – spune Augustin – și foarte puțini îl urmează pe Domnul; căci și grâul cel bun, comparat cu paiele, este într-un număr mult mai mic”¹⁰⁷². Iar apoi continuă cu ideea celor două cetăți: „Două cetăți, cea a necredincioșilor și cea a sfintilor, își urmează aşadar cursul lor de la începutul neamului omenesc până la sfârșitul lumii, acum amestecate în trupuri, dar separate în voințe, și care într-adevăr vor trebui separate și în trup în ziua Judecății”¹⁰⁷³. Iată și ceea ce-i desparte pe cei din cele două cetăți:

Toți oamenii iubitori de trufie și de stăpânire temporală, toate spiritele legate pătimăș de astfel de lucruri și căutând slava lor în subjugarea oamenilor sunt legați între ei prin aceeași societate; și dacă adesea, ei se luptă între ei pentru a obține aceste bunuri, totuși, prin greutatea unei pofte egale, sunt aruncați în adâncul aceleiași prăpastii și sunt uniți între ei prin aceleiași năravuri și aceleiași pedepse. La rândul lor, toți oamenii și toate spiritele care, cu umilință, caută slava lui Dumnezeu și nu propria lor slavă, și care-L urmează cu pietate, aparțin unei singure și aceleiași societăți. Totuși Dumnezeul preamilostiv rămâne răbdător și cu cei necredincioși și le lasă timp să se convertească și să se îndrepte¹⁰⁷⁴.

initio saeculi usque ad finem gerentium. In altero, series populi uni Deo dediti, sed ab Adam usque ad Ioannem Baptistam terreni hominis vitam gerens servili quadam iustitia... Resurget ergo pius populus, ut veteris hominis sui reliquias transformet in novum. Resurget autem impius populus, qui ab initio ad finem veterem hominem gessit, ut in secundam mortem praecepitur.

¹⁰⁷² Idem, *De catechizandis rudibus*, XIX, 31: ...multi diabolo consentiunt, et pauci Deum sequuntur: quia et frumentum in comparatione palearum valde pauciorem habet numerum.

¹⁰⁷³ Ibidem XIX, 31: *Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudicii vero etiam corpore separandae.*

¹⁰⁷⁴ Ibidem XIX, 31: *Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem..., omnes spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate*

Formula definitivă nu a fost încă găsită, însă opoziția fundamentală este deja net caracterizată. De o parte orgoliul, de celalătă umilința. Ceea ce este de remarcat este că aici, Augustin afirmă că se poate trece din categoria necredincioșilor în cea a credincioșilor, căci Dumnezeu, milostiv, îi cheamă fără încetare pe cei păcătoși la pocăință¹⁰⁷⁵.

În *De Genesi ad litteram*, Augustin subliniază existența a două tipuri de dragoste, care au întemeiat cele două cetăți: *avaritia*, care nu este altceva decât *amor pecuniae*, și *caritas*, dragostea adevărată, care nu caută cele ale sale. Augustin vorbește, pe de o parte, de cei care caută propria lor slavă și propriul lor interes, însăși de stăpânire; pe de altă parte, prietenii păcii, ai adevărului, ai dragostei. Dacă oamenii iubesc atât de mult banii, este pentru că ei cred că bogăția îi face mai buni. Acestui rău î se opune dragostea care nu caută binele său propriu, nici nu se bucură de excelența sa...

Sunt două feluri de dragoste, dintre care unul este sfânt, celălalt necurat; unul este întors spre ceilalți, iar celălalt spre el însuși; unul se gândește la binele obștesc, ținând seama de societatea de sus, celălalt chiar și binele obștesc îl aşază sub puterea sa, cu scopul unei stăpâniri orgolioase; unul este supus lui Dumnezeu, celălalt pizmaș pe El; unul este liniștit, celălalt turbulent; unul pașnic, celălalt răzvrătit; unul preferă adevărul laudelor celor ce rătăcesc, celălalt este avid de laudă, oricum ar fi ea; unul este prietenos, celălalt este invidios; unul îi vrea aproapelui său ceea ce-și dorește pentru sine însuși, celălalt caută să și-l supună pe aproapele; unul îi guvernează pe ceilalți pentru propriul lor bine, celălalt pentru binele propriu. [Aceste două feluri de dragoste] s-au manifestat mai întâi printre îngeri: unul la cei buni, celălalt la cei răi. În neamul omenesc, guvernăt de minunata providență a lui Dumnezeu, care administrează și ordonează toată făptura, aceste două feluri de

devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eamdem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem. Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis paenitentiae atque correctionis locum.

¹⁰⁷⁵ Cf. A. Lauras și H. Rondet – „Le thème de deux cités dans l’œuvre de Saint Augustin”, în *Études Augustiniennes*, 28 (1953), Aubier, Éditions Montaigne, Paris, p. 102.

dragoste au diferențiat și au întemeiat două cetăți, cea a dreptilor și cea a necredincioșilor. Ele sunt pentru un timp, și într-un anume fel, amestecate, până când se împlinește acest *saeculum*, până la judecata finală, când se va face separarea lor. Atunci una dintre acestea, reunită cu îngerii cei buni, va obține viața veșnică sub autoritatea regelui său, cealaltă, reunită cu îngerii cei răi, va fi, împreună cu regele său, aruncată în focul cel veșnic. Despre aceste două cetăți, dacă Dumnezeu va îngădui, vom vorbi poate în altă parte mai pe larg¹⁰⁷⁶.

Și, într-adevăr, acestă dezvoltare mai pe larg a celor două cetăți avea să vină în ampla lucrare apologetică *De Civitate Dei*.

V.6.2. Cele două cetăți în *De Civitate Dei*

Despre Cetatea lui Dumnezeu, operă de maturitate a Fer. Augustin, a fost scrisă ca o apologie a creștinismului adresată păgânilor, provocată de căderea Romei în 410 sub goții conduși de Alaric. Când cetatea eternă, centrul lumii civilizate (οἰκουμένη) a căzut sub goți, acest dezastru a fost socotit sfârșitul civilizației înseși. De ce s-a întâmplat această catastrofă? se întrebau în special păgânii. De-a lungul istoriei Romei, romani au atribuit zeilor, fidelității față de ei și observării cu scrupulozitate a cultului lor, creșterea puterii romane și expansiunea acesteia. De aceea, păgânii contemporani lui Augustin au tras concluzia că acest dezastru reprezintă răzbunarea zeilor pentru faptul că oamenii au devenit creștini. Creștinii, prin urmare, erau responsabili pentru căderea

¹⁰⁷⁶ Augustin, *De Genesi ad Litteram XI, XV*, 20: *Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter seditus; alter veritatem laudibus errantium praferens, alter quoquo modo laudis avidus; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam: praecesserunt in angelis; alter in bonis, alter in malis; et distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separantur, et altera coniuncta angelis bonis in rege suo vitam consequatur eternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur eternum. De quibus duabus civitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus voluerit, disseremus.*

Romei. La această acuză a încercat Augustin să răspundă, scriind această impresionantă apologie a creștinismului.

Prima parte a lucrării este, în general, negativă în argumentare, prin aceea că demonstrează că nu zeii politeismului roman sunt răspunzători pentru creșterea puterii Romei, ei fiind neputincioși să aducă fericirea muritorilor și în lumea aceasta, și în cea viitoare. Cea de-a doua parte, având un caracter pozitiv, tratează antitetic cele două cetăți, *civitas Dei* și *civitas diaboli*, prezentându-le în desfășurarea lor istorică și arătând, prin aceasta, că singur creștinismul este izvorul fericirii.

Concepția despre cele două cetăți este dezvoltată amplu și amănuntit. Capitolele XI-XXII, cele care se ocupă efectiv cu această învățătură, pot fi împărțite în 3 părți:

- a) capitolele XI-XIV – tratează problema originii celor două cetăți;
- b) capitolele XV-XVIII – problema progresului acestor cetăți prin istorie;
- c) capitolele XIX-XXII – sfârșitul ultim sau destinul celor două cetăți.

În cărțile XI-XV, Augustin apără bunătatea naturii și demonstrează faptul că rădăcina răului se află în pervertirea voinței și a dragostei. Diferența esențială dintre cele două cetăți nu se bazează pe o diferență de natură, ci pe două moduri diferite de a voi și a iubi¹⁰⁷⁷. Augustin ilustrează structurile opuse ale celor două cetăți făcând recurs la cele două grupuri opuse de îngeri. Originea cetății pământești rezidă în căderea unui număr de îngeri în mândrie (*superbia*), adică a nu-L mai iubi pe Creatorul lor ca pe supremul bine. Căpetenia îngerilor căzuți, Satan, îi seduce apoi pe oameni să ia parte la nelegiuire. Atât îngerii căzuți, cât și oamenii căzuți aparțin lui *civitas terrena*, deoarece ei iubesc pământescul, adică lucrurile create, în loc să-L iubească pe Creator. Prima treime a ultimei părți se încheie cu o combinație tematică dintre

¹⁰⁷⁷ Vezi M. Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's „De Civitate Dei”*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Herausgegeben von Adolf Martin Ritter, Band 53, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 26.

originea celor două cetăți și ideea a două feluri opuse de iubire, *civitas Dei* cu *amor Dei*, *civitas terrena* cu *amor sui*. Întreaga umanitate este împărțită în două, iar această divizare are la bază două feluri de dragoste:

Două feluri de dragoste au întemeiat două cetăți: dragostea de sine până la disprețul față de Dumnezeu a făcut cetatea pământească; dragostea de Dumnezeu până la disprețul de sine a făcut cetatea cerească. Cea dintâi se preamărește în ea însăși, cealaltă în Domnul. Aceea își cerșește slava de la oameni; acesteia, însă, Dumnezeu, martor al conștiinței, îi este cea mai mare slavă¹⁰⁷⁸.

Ca și în *De vera religione*, neamul omenesc apare divizat în două categorii:

de o parte, oamenii care trăiesc potrivit cu omul, de cealaltă parte, oamenii care trăiesc potrivit cu Dumnezeu. Aceste [categorii] le numim în mod mistic două cetăți, adică două societăți omenești, dintre care una este predestinată să domnească cu Dumnezeu în veșnicie, alta să îndure împreună cu diavolul chinuri veșnice”¹⁰⁷⁹.

A doua treime a celei de-a III-a părți a operei *De Civitate Dei*, capitolele XV-XVIII, demonstrează realitatea celor două cetăți în istoria socială a umanității, și face acest lucru în principal în termenii unei istorii biblice. Numărul referințelor biblice crește considerabil în această parte. Augustin zugrăvește cursul celor două cetăți în istorie ca o istorie a descendenților celor doi frați, Cain și Abel. Cain, cel care l-a ucis pe Abel pentru a domni singur pe pământ, care a și întemeiat prima *civitas* pe pământ, este simbolul dragostei pervertite, îndreptată spre bunurile pământești. Abel (mai apoi Seth), dimpotrivă, își pune credința și nădejdea în cetatea de sus, iubind și Tânjind după supremul bine, Creatorul său. Augustin sugerează apoi o analogie între Cain și Romulus, înte-

¹⁰⁷⁸ Augustin, *De civitate Dei* XIV, 28 (PL 41, 436): *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria.*

¹⁰⁷⁹ *Ibidem* XV, 1, 1 (PL 41, 437): ... unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.

meitorul Romei, insinuând că principiile cetății pământești domină societățile politice ale istoriei omenești, în timp ce realitatea cetății lui Dumnezeu este anticipată în credința și nădejdea poporului lui Dumnezeu, Israel și în Biserica lui Hristos în peregrinarea lor prin lume¹⁰⁸⁰. Augustin înceheie descrierea istoriilor celor două cetăți cu o afirmație recapitulativă: cele două cetăți sunt amestecate în această lume, amândouă folosesc aceleași bunuri temporale și sunt lovite de aceleași rele temporale, însă cu tipuri opuse de credință, nădejde și dragoste, până când vor fi separate la ultima judecată¹⁰⁸¹.

Soarta eshatologică a celor două cetăți, aşa cum este ea concepută de Augustin, este strâns legată de concepția augustiniană despre păcatul originar. Deși toți urmașii lui Adam sunt o masă de păcat (*massa peccati*) și, în consecință, destinați pedepsei celei veșnice, Dumnezeu a hotărât, în bunătatea Lui, să măntuiască un număr fix dintre acești oameni căzuți și păcătoși, o minoritate însă¹⁰⁸². Această minoritate – cei

¹⁰⁸⁰ M. Ruokanen, *op. cit.*, p. 27. Aceeași idee e susținută și de John H. S. Burleigh, *The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy*, London, Nisbet & Co., Ltd., 1944, p. 167.

¹⁰⁸¹ Augustin, *De Civitate Dei* XVIII, 54, 2: *Sed aliquando iam concludamus hunc librum, hoc usque disserentes et quantum satis visum est demonstrantes, quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus; quarum illa, quae terrena est, fecit sibi quos voluit vel undecumque vel etiam ex hominibus falsos deos, quibus sacrificando serviret; illa autem, quae caelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit, sed a vero Deo ipsa fit, cuius verum sacrificium ipsa sit. Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiatur unaquaque suum finem, cuius nullus est finis.* („Dar haideți în sfârșit să încehem această carte, după ce am discutat și am demonstrat, pare-se, în mod suficient, care este cursul celor două cetăți, cea cerească și cea pământească, care sunt amestecate de la început până la sfârșit. Dintre acestea, cea pământească și-a făcut pe cine a vrut și de unde a vrut, chiar și dintre oameni, zei falși, cărora le-a slujit, aducându-le sacrificii; însă cealaltă, cea cerească, care peregrinează pe pământ, nu-și face zei falși, ci ea însăși este făcută de Dumnezeul cel adevărat, Căruia ea însăși îl este adevărata jertfă. Totuși, ambele se folosesc de bunurile temporale și sunt lovite de rele deopotrivă, însă cu credință diferită, cu speranță diferită, cu dragoste diferită, până când vor fi despărțite la ultima judecată și fiecare își va primi sfârșitul său fără de sfârșit”).

¹⁰⁸² Idem, *Epistola* 190, 3, 12 (CSEL LVII, 146-147). De asemenea, *De Correptione et Gratia* XIII, 39 (PL 44, 940). Augustin afirmă că sfintii din Biserică sunt „atât de puțini în comparație cu o atât de mare multime” de păcătoși care se găsesc și ei în Biserică (*De Baptismo*, VII, LI, 99; CSEL LI, 371). Partea neamului omenesc destinată măntuirii „va umple golul pe care nenorocirea diavolească l-a pricinuit în interiorul societății îngerești” (*Enchiridion*, IX, 29; PL 40, 246).

aleși – a fost predestinat să primească darul credinței și, în consecință, mântuirea și eliberarea de dreapta pedeapsă datorată păcatului, fără nici o considerație la meritele sau la faptele lor cele bune¹⁰⁸³. Prin lucrarea harului nemeritat, cei predestinați la mântuire sunt scăpați de pedeapsa dreaptă aplicată asupra întregii mase de păcătoși și li se promite o viață de binecuvântare veșnică alături de Dumnezeu după judecata finală, distrugerea lumii și învierea trupurilor. Fer. Augustin insistă asupra faptului că Dumnezeu nu poate fi acuzat de nedreptate fiindcă a ales să confere harul său mântuitor numai unui număr mic de oameni, har care este singurul mijloc de mântuire¹⁰⁸⁴. Dumnezeu este perfect drept în a condamna marea majoritate a fiilor lui Adam la pedeapsa cea veșnică, ca o consecință a păcatului originar și a păcatelor proprii fiecărui. Faptul că El alege să salveze o mică parte din aceștia este un semn al insondabilei Lui bunătăți și milosteniei. Unul dintre cele mai frecvent repetate texte scripturistice în scrierile lui Augustin este cel din I Corinteni, 4: 7: „Căci cine te deosebește pe tine de alții? Si ce ai tu pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești ca și cum nu l-ai fi primit”?

Motivul principal pentru insistență constantă a lui Augustin asupra faptului că omul păcătos este absolut dependent de harul gratuit dat de Dumnezeu pentru a se mântui este convingerea sa că mândria este rădăcina păcatului și că cea mai subtilă formă de mândrie este cea a omului care își atribuie siesi și propriilor sale eforturi faptele sale bune

¹⁰⁸³ Idem, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, I, II, 7 (PL 40, 115): *Nemo enim credit, qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens; quia merita fidei sequuntur vocationem potius, quam praecedunt* („Nimeni, dacă nu este chemat, nu crede. Însă milostivul Dumnezeu cheamă, dăruind acest lucru nu din cauza vreunui merit al credinței; căci meritele credinței mai degrabă urmează chemării, decât o preced”). Cu trei sau patru ani înainte de a scrie această lucrare, Augustin a susținut că Dumnezeu îl predestinează pe om la mântuire pe baza preștiinței Sale că el va alege, de bunăvoie, credința și că, astfel, merită harul (cf. *Expos. Quar. Prop. ex Ep. Ad Romanos*, 55, PL 35, 2076). Mai târziu, însă, singura explicație pe care o va da despre predestinația unora la mântuire, fără nici un merit propriu, va fi aceea că nu putem scruta gândurile lui Dumnezeu, că motivația alegerii Sale rămâne pentru noi un mister.

¹⁰⁸⁴ Cf. *De Dono Perseverantiae*, VIII, 17 (PL 45, 1002-1003); și XI, 25 (PL 45, 1007-1008).

și progresul său în viața duhovnicească¹⁰⁸⁵. Dacă mândria este rădăcina păcatului, păcatul poate fi învins doar prin umilința totală și prin atribuirea oricărei fapte bune pe care o face omul lui Dumnezeu. Dacă ne întrebăm de ce Dumnezeu îi mândruiește pe unii oameni și îi lasă pe ceilalți să fie pedepsiți, răspunsul nu poate fi altul decât că noi nu putem să sondăm adâncimile minții lui Dumnezeu și scopurile Lui. Tot ceea ce putem ști este faptul că nu există nedreptate la Dumnezeu și că alegerea câtorva pentru a fi mândri este un act gratuit, care nu este consecința faptelor bune ale acestora și nici măcar a preștiinței lui Dumnezeu că vor face astfel de fapte bune. De fapt, meritele lor sunt mai degrabă rezultatul, și nu cauza harului pe care l-au primit. „Când Dumnezeu încununează meritele noastre, nu încununează nimic altceva decât darurile Sale”¹⁰⁸⁶.

Echivalențele care se stabilesc între cei aleși și cei osândiți, pe de o parte, și cetatea lui Dumnezeu și cetatea diavolului, pe de alta, sunt evidente. Doar cei aleși, cei predestinați la mânduire sunt cei ce aparțin cetății lui Dumnezeu, pe când toți cei osândiți sunt cetăteni ai cetății pământești/ ai cetății diavolului. Această cetătenie va fi definitiv clarificată la Judecata universală; până atunci, însă, cei aleși și cei osândiți trăiesc amestecați, de la începutul neamului omenesc și până la sfârșitul lumii, nici unul dintre aceștia nefiind pe deplin sigur de apartenența la una sau la alta dintre aceste cetăți. Mulți dintre creștinii botezați pot să fie, în realitate, cetăteni ai cetății pământești, după cum mulți dintre păgâni pot face parte din rândul oamenilor aleși. De aceea, este absolut imposibil să se stabilească pe pământ o societate sau un stat alcătuit din sfinți sau din creștini adevărați¹⁰⁸⁷. Tot de aceea, orice echivalare a

¹⁰⁸⁵ Cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁸⁶ Augustin, *Epistola 194, 5, 19* (CSEL LVII, 190): *cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua.*

¹⁰⁸⁷ J. Burleigh, *op. cit.*, p. 179: „Cetățenii cetății lui Dumnezeu, atâtă timp cât trăiesc pe pământ, nu pot să fie recunoscuți nici prin participarea lor la Taine, nici prin viețile lor bune”. Augustin, în *De Civitate Dei*, XX, 8 spune: „Diabolul poate să-i seducă chiar și pe cei care au fost regenerați în Hristos (prin botez) și care au început să meargă pe calea Domnului”.

Bisericii cu Cetatea lui Dumnezeu și a Imperiului cu cetatea diavolului este profund greșită și nu corespunde concepției lui Augustin¹⁰⁸⁸.

Relevanța acestei concepții despre cele două cetăți pe tărâmb antropologic este de o importanță semnificativă. De vreme ce marea majoritate a oamenilor – fie păgâni, fie creștini nominali – sunt nemântuiti și vor rămâne astfel până la sfârșitul veacurilor, trebuie să se găsească mijloace adecvate pentru a putea fi introdusă o oarecare măsură de ordine, stabilitate și pace în mijlocul atât lupte și conflicte care marchează viața pământească. Chiar și față de omul neascultător și mândru, Dumnezeu S-a arătat foarte milostiv: a stabilit noi instituții, adaptate noilor condiții ale existenței păcătoase, pentru a menține un control asupra lăcomiei și violenței umane și pentru a preveni ca societatea să cadă în completă anarhie și haos. Aceste instituții, precum proprietatea privată și întreaga ordine politică și legală, sunt instituite de Dumnezeu atât ca pedepse, cât și ca remedii pentru condiția

¹⁰⁸⁸ Pentru această problematică a raporturilor care există între Cetatea lui Dumnezeu și Biserică, pe de o parte, și cetatea pământească și Imperiul, pe de alta, vezi o prezentare succintă la William R. Stevenson, Jr., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Mercer University Press, 1987. Yves J.-M. Congar, în „«Civitas Dei»” et «Ecclesia» chez Saint Augustin. *Histoire de la Recherche. Son État présent*”, *Revue des études augustiniennes*, vol. III, 1957, p. 1-14, face o trecere în revistă a interpretărilor care s-au dat raportului dintre Cetatea lui Dumnezeu și Biserică. Dacă istoricii protestanți refuză, în general, o identificare între acestea două, interpreții catolici marșează pe ideea că nu se poate face nici o separare netă, nici o identificare totală. Autorul articolului propune ca metodă complementară de studiu pentru rezolvarea acestei problematici analiza hristologiei augustiniene. R. A. Markus, în *op. cit.* (p. 60-61), spune: „Nici o identificare a oricareia dintre cele două cetăți cu orice organizație umană definibilă din punct de vedere empiric nu poate fi reconciliată cu această dihotomie radicală [a celor două feluri de dragoste – n.n.]. Apartenența în același timp la cele două cetăți se exclude reciproc și nu poate exista nici o suprapunere, nici măcar parțială; însă apartenența la oricare dintre acestea este compatibilă atât cu faptul de a aparține Statului Roman – sau oricărui alt stat – cât și cu faptul de a aparține Bisericii. Acest lucru atrage după sine, în mod logic, o dizolvare a echivalării Romei cu cetatea pământească. Roma poate fi numită cetatea pământească doar într-un sens secundar sau derivat...”.

păcătoasă a omului¹⁰⁸⁹. Legitimitatea statului se fundamentează pe condiția umană decăzută; fără păcatul lui Adam, puterea politică cu întreg aparatul ei n-ar fi existat.

V.6.3. Discuția despre *respublica* în *De Civitate Dei*

Poate părea surprinzător faptul că intercalăm aici o nouă discuție despre organizarea politică, pe care am analizat-o în subcapitolele anterioare. Însă, dacă acolo, discuția s-a purtat în funcție de două tradiții cărora Augustin le-a fost tributar într-una sau alta dintre etapele evoluției sale intelectuale și spirituale, și se referea mai ales la originea, funcțiile și scopul autorității politice, aici vrem să desprindem tabloul despre organizarea politică, despre *respublica*, aşa cum este zugrăvit într-o singură lucrare, în *De Civitate Dei*.

Încă din cartea a II-a a operei sale, Augustin pune în discuție definițiile pe care Scipio le dă în *De Republica* a lui Cicero conceptelor de *populus* și *respublica*¹⁰⁹⁰. Pentru Scipio, *populus* este nu orice adunare a unei mulțimi, ci acea adunare asociată printr-o recunoaștere comună a legii/ a dreptății și printr-o comunitate de interes¹⁰⁹¹. Augustin promite că va demonstra ceva mai târziu că, potrivit acestei definiții, nu a existat niciodată un popor la Roma și, în consecință, că Roma nu a fost niciodată un stat sau o republică (*respublica*), de vreme ce adevărata dreptate nu a existat niciodată acolo, iar dreptatea (*consensus juris*) reprezentă, potrivit lui Scipio – și lui Cicero – un element esențial pentru existența unui popor și a unui stat. Aceasta este, după Augustin, o concluzie absurdă, de aceea adaugă:

¹⁰⁸⁹ Vezi și comentariul lui A. J. Carlyle în *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, (4-th impression, Edinburgh and London, Wm. Blackwood and Sons, Ltd., 1950), I, 120: „Căderea, aducând coruperea în lume, a făcut necesare instituții care să corecteze și să controleze păcătoșenia naturii omenești”.

¹⁰⁹⁰ Aceste concepte apar împreună pentru că și pentru Augustin, la fel ca pentru tradiția antică, statul/ republica înseamnă totalitatea cetățenilor ei, poporul.

¹⁰⁹¹ Augustin, *De Civitate Dei* II, 21 (CCSL XLVII, 53): *populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum juris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat.*

dar acceptând definiții mai plauzibile și mai realizabile ale unei republici, încuviașez că Roma a fost o republică de un anumit fel, și mai bine administrată de către romani din vechime decât de cei de după aceștia¹⁰⁹².

Pentru a face limpede că nici un stat pământesc – fie păgân sau creștin, vechi sau contemporan lui – nu a deținut adevărata dreptate/ justiție și nu a fost, prin urmare, o republică/ stat potrivit definiției lui Scipio, Augustin adaugă imediat: „Însă adevărata dreptate/ justiție nu există decât în acea republică al cărei întemeietor și conducător este Hristos”¹⁰⁹³.

În cartea a XIX-a, Augustin revine la această problematică. După ce reia definiția lui Scipio, precum și definiția tradițională a dreptății/ justiției ca „acea virtute care dă fiecăruia ceea ce i se cuvine”¹⁰⁹⁴, Augustin arată iarăși că adevărata justiție/ dreptate nu a fost niciodată prezentă în statul roman, fie că privim la perioada sa timpurie, eroică, sau la perioada târzie, decadentă și degenerată. Dacă un om nu-L slujește pe Dumnezeu,

ce dreptate putem să-i atribuim acestuia, de vreme ce sufletul lui nu poate să exerceze un control drept asupra trupului, nici mintea sa asupra viciilor? și dacă nu există dreptate într-un astfel de individ, cu siguranță nu poate fi niciuna într-o comunitate formată din astfel de oameni¹⁰⁹⁵.

Încă o dată, Augustin insistă asupra faptului că adevărata dreptate poate fi găsită doar într-o comunitate sau un stat alcătuit din indivizi care îl slujesc și-L iubesc pe Dumnezeu și, *ca o consecință*, dețin adevărata dreptate. Totuși, există doar o astfel de comunitate – Cetatea lui Dumnezeu – și nu are nici un reprezentant pământesc; astfel că nici

¹⁰⁹² *Ibidem*, II, 21 (CCSL XLVII, 55): *Secundum probabiliores autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est.*

¹⁰⁹³ *Ibidem*, II, 21 (CCSL XLVII, 55): *vera autem justitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est.*

¹⁰⁹⁴ Idem, *De Libero Arbitrio* I, XIII, 27 (CSEL LXXIV, 28): *Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?*

¹⁰⁹⁵ Idem, *De Civitate Dei*, XIX, 21 (CCSL XLVIII, 689).

Statul roman, nici oricare alt stat nu poate să dețină adevărata dreptate. Astfel, dacă suntem de acord cu Scipio și facem din dreptate un element constitutiv al definiției statului, vom fi obligați să concluzionăm că nici nu a existat, și nici nu va exista vreodată pe acest pământ vreun stat sau vreo republică.

Augustin continuă apoi să dea propria sa definiție alternativă la *res publica*, la începutul cap. 24 din cartea a XIX-a, care este surprinzătoare pentru mulți comentatori, de vreme ce omite complet ideea de dreptate din definiția statului.

Dacă înlăturăm această definiție [a lui Scipio] despre popor și, asumând alta, spunem că un popor este o adunare de ființe raționale legate împreună printr-un acord comun privitor la obiectele dragostei lor, atunci, pentru a descoperi caracterul fiecărui popor, trebuie să observăm doar ceea ce ei iubesc. Si orice ar iubi, dacă este o adunare de ființe raționale și nu de fiare, și dacă sunt legați împreună printr-un acord privitor la obiectele dragostei lor, este pe bună dreptate numit popor. Si va fi un popor cu atât mai mare, cu cât este legat împreună prin interes mai înalte, și cu atât mai josnic, cu cât este legat de interes mai josnice. Potrivit acestei definiții a noastre, poporul roman este un popor, iar adunarea lor este fără îndoială un stat sau o republică¹⁰⁹⁶.

Din definiția lui Augustin este eliminată ideea de dreptate, astfel încât să avem o definiție a statului care să poată fi aplicată statelor care există în această lume, decât să avem o definiție care nu poate fi aplicată decât la un singur stat sau republică, și anume la Cetatea lui Dumnezeu din ceruri.

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*, XIX, 24 (CCSL XLVIII, 695): *populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus*. Alte definiții de acest fel se găsesc în următoarele locuri: *De Civitate Dei*, XV, 8 (CCSL XLVIII, 464) *Epistola* 138, 2, 10 (CSEL XLIV, 135); *Epistola* 155, 3, 9 (CSEL XLIV, 439-440); *De Libero Arbitrio*, I, VII, 16 (CSEL LXXIV, 16); *De Ordine*, II, 18, 48 (CSEL LXIII, 181). J. Burleigh, în *op. cit.*, p. 172, afirmă: „S-a sugerat că, prin această definiție, Sf. Augustin a intenționat să lase loc pentru posibilitatea unui popor fundamentat pe *amor Dei*, a unui stat creștin, a unei cetăți a lui Dumnezeu pe pământ”. Credem că nu aceasta a fost intenția lui Augustin, însă cu siguranță ambiguitatea unor afirmații de-ale sale a fost exploatață ulterior de papalitate în această direcție.

Este semnificativ faptul că Augustin nu face niciunde distincție între statele păgâne și cele creștine¹⁰⁹⁷. În nici un moment nu spune – sau nu sugerează – că, în timp ce statele păgâne nu au putut arăta adevărata dreptate, statele creștine sunt în mod necesar, sau cel puțin ar putea fi, drepte¹⁰⁹⁸. Când vorbește de posibilitatea ca toți sau marea majoritate a membrilor Bisericii – conducători și supuși – să se comporte ca adevărați creștini, el folosește întotdeauna condiționalul¹⁰⁹⁹. Nu trebuie să pierdem nici o clipă din vedere distincția atât de importantă pentru a înțelege gândirea lui, pe care Augustin o face între adevărata dreptate (*vera iustitia*), pe care o găsim doar în Împărăția lui Dumnezeu, și mult inferioara, dar importanta imagine a dreptății, dreptatea „temporală” și „pământească”, care poate fi găsită în toate statele pământești ordonate, fie că se numesc *res publicae*, *civitates* sau *regna*. Un stat sau o cetate pământească poate fi numită „dreaptă”, după părerea lui Augustin, doar în sensul că este „bine-ordonată” (*bene ordinata*)¹¹⁰⁰ sau „bine-constituită” (*bene constituta*)¹¹⁰¹. Cu alte cuvinte, are o anumită armonie și o anumită înțelegere între cetățenii care o alcătuiesc, și o oarecare măsură de pace temporală este asigurată de ea.

Una dintre cele mai socante și mai realiste discuții despre statele pământești este faimosul capitol 4 al cărții a IV-a din *De Civitate Dei*, în care el face o comparație între imperii și bande de tâlhari. Primele cuvinte cu care se deschide capitolul pot fi interpretate în mai multe sensuri. Aceste cuvinte sunt: „astfel, dreptatea fiind înlăturată, ce sunt imperiile dacă nu mari bande de tâlhari? Si ce sunt bande de tâlhari, dacă nu mici imperii”¹¹⁰²? Ce vrea Augustin să spună? Că dacă adevărata dreptate (*vera iustitia*) este absentă, imperiile nu sunt altceva

¹⁰⁹⁷ Vezi afirmația lui G. Tellenbach în lucrarea sa *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, (Oxford, Basil Blackwell, 1948), p. 31: Augustin „nu face niciodată o distincție clară între Imperiul păgân și cel creștin”.

¹⁰⁹⁸ Cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 123-124.

¹⁰⁹⁹ Augustin, *De Civitate Dei*, II, 19 (CCSL XLVII, 51).

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, XVII, 14 (CCSL XLVIII, 578).

¹¹⁰¹ Idem, *De Vera Religione*, XXVI, 48 (PL 34, 143).

¹¹⁰² Idem, *De Civitate Dei* IV, 4: *remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia, quid sunt nisi parva regna?*

decât mari bande de tâlhari? Că acesta nu poate fi înțelesul celor de mai sus, e limpede din tot ceea ce am spus privitor la imposibilitatea de a găsi adevărata dreptate în oricare dintre statele pământești. Sau vrea să spună că o împărătie care nu are nici măcar dreptatea pământească sau temporală – care este umbra adevărătei dreptăți – nu este altceva decât o mare bandă de tâlhari? Sau poate vrea să sugereze că, de vreme ce toate împărățiile sunt nedrepte, ele nu sunt altceva decât mari bande de tâlhari¹¹⁰³? Analiza capitolului ne arată că aproape la fiecare pas există o paralelă între banda de tâlhari și împărătie: amândouă sunt compuse din oameni, amândouă sunt conduse de autoritatea unui șef sau a unui împărat; amândouă sunt ținute strâns de un *pactum societatis*, în amândouă, prăzile sunt împărțite potrivit cu regulile stabilite de grup. Prin aceste mijloace: autoritate, o convenție fundamentală și reguli funcționale, ambele mențin un fel de ordine, armonie și chiar „dreptate”. Diferențele dintre cele două țin de număr și de teritoriu. Împărăția este mai mare decât banda de tâlhari atât în ceea ce privește numărul supușilor, cât și în privința teritoriului ocupat, și are un sălaș fix. Pe măsură ce banda de tâlhari crește în număr și se stabilește într-un loc, își asumă numele de împărătie, nu fiindcă lăcomia ei a fost înlăturată, ci fiindcă acum deține avantajul neprețuit al siguranței (*impunitas* – nepedepsirii) unui „stat suveran”. Împărățiile sunt nu mai puțin lacome decât bandele de tâlhari, însă cât timp bandele de tâlhari pot fi pedepsite de stat, nu există un super-stat sau o poliție internațională obligată să pedepsească statul pentru faptele lui cele rele sau pentru prădările sale. Sumbrul mesaj al capitolului este ilustrat de anecdota pe care Augustin o relatează cu aprobare la final¹¹⁰⁴.

¹¹⁰³ Vezi Christopher Dawson, *St. Augustine and His Age*, în M. C. D'Arcy et al., *Saint Augustine*, New York, Meridian Books, 1957, p. 63.

¹¹⁰⁴ Vezi *De Civitate Dei*, IV, 4 (CCSL XLVII, 101-102). Este vorba de episodul consumat între Alexandru cel Mare și șeful unei bande de pirați, capturat de Alexandru. Întrebăt de acesta de ce se încăpățânează să fie stăpân peste mare, el răspunde: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia [id] ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator* („Pentru același motiv pentru care tu te încăpățânezi să fii stăpân peste întreaga lume. Însă fiindcă eu fac aceasta cu o mică corabie, sunt numit pirat; iar tu, fiindcă faci acest lucru cu o mare armată, ești numit împărat”).

V.7. Raportul dintre Biserică și Imperiu

Am afirmat mai sus că nici una dintre cele două cetăți despre care vorbește Augustin pe larg în lucrarea sa *De Civitate Dei* nu are o întrupare concretă aici, pe pământ, nu a avut nicicând și nici nu va avea vreodată în istorie. Însă dacă am căuta niște simboluri ale lor în acest *saeculum*, acestea sunt Biserica, simbol al cetății cerești, și Imperiul Roman, simbol al cetății pământești¹¹⁰⁵. În alți termeni, autoritatea ecclaziastică și puterea politică.

În problematica raporturilor dintre Biserică și Imperiu, dintre autoritatea ecclaziastică și puterea imperială, Augustin începe prin a trasa net distincția dintre ele. Suntem compuși din trup și suflet. Imperiul se ocupă de interesele materiale, Biserica de cele spirituale¹¹⁰⁶. Aceasta este prima diferență, și deja Biserica este plasată pe un plan superior celui al Imperiului. Însă această diferență de obiect reclamă altele: *o diferență de natură*: Imperiul este o autoritate fizică, Biserica este o autoritate morală¹¹⁰⁷; *o diferență de jurisdicție*: *în profunzime*: Imperiul administrează viața exterioară, Biserica, viața interioară; *în răspândire*: Imperiul guvernează un popor determinat, Biserica guvernează universul¹¹⁰⁸; *o diferență de acțiune*: Imperiul își impune și își apără autoritatea sa cu sabia în mâna, Biserica își exercită autoritatea ei prin dragoste și nu își-o apără decât prin pedepse spirituale¹¹⁰⁹; *o diferență de destin*: Imperiul evoluează, se transformă, dispare, Biserica nu se schimbă și are veșnicia în fața ei¹¹¹⁰.

Acstea delimitări fiind clar conturate, Augustin spune că, în domeniul lor propriu, Biserica și Imperiul se bucură de o independență

¹¹⁰⁵ Vezi și J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 68.

¹¹⁰⁶ Augustin, *Exposit. quar. proposit. ex. epist. ad Romanos*, 72 (PL 35, 2083-2084).

¹¹⁰⁷ Idem, *Contra litteras Petilianian*, II, 37-38 (PL 43, 270).

¹¹⁰⁸ Idem, *De utilitate credendi*, XVI, 34-35 (PL 42, 90).

¹¹⁰⁹ *Contra Cresconium*, II, 33 (PL 43, 75).

¹¹¹⁰ Acstea diferențe au fost sistematizate de G. Combès, *op. cit.*, p. 306-307.

suverană. Imperiul are instituțiile sale, legile sale, tribunalele sale, armata și impozitele proprii. Pentru organizarea și administrarea acestora, singur Imperiul este responsabil. De cealaltă parte, Biserica are doctrina sa, cultul său, disciplina sa, tribunalele ei canonice, averea sa; asupra acestora, ea este stăpână absolută. Nimeni nu are dreptul să se amestece în deciziile ei, nici să-i ceară socoteală. Ingerința Imperiului în treburile Bisericii, ca și ingerința Bisericii în treburile Imperiului sunt acțiuni primejdioase și trebuie evitate:

Dacă un creștin crede că poate să se folosească de calitatea sa de creștin fie pentru a nu plăti impozitele și dările, fie pentru a nu acorda autorităților însărcinate cu interese temporale cinstea care li se cuvine, se înșeală amarnic. La fel, în sens invers, dacă crede că poate să împingă supunerea până la a-și pune credința sub jugul celor care sunt investiți cu aceste înalte demnități care îi însărcinează cu lucrurile acestei lumi, el cade într-o greșeală încă și mai mare. El trebuie să păzească aici dreapta măsură pe care Dumnezeu o poruncește: *Dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu*¹¹¹¹.

Biserica aduce Imperiului servicii immense în ceea ce privește calitatea morală a cetățenilor acestuia¹¹¹²:

a) Biserica este marea școală a Moralei. Ea învață zilnic prin mijlocirea amvoanelor cele patru virtuți platoniciene ale înțelepciunii, curajului, cumpătării și dreptății¹¹¹³, însă, spre deosebire de Platon, ea nu se mulțumește să le propună pe acestea conștiinței, ci le face să intre în viața cetățenilor¹¹¹⁴. Ea deșteaptă în sufletele tuturor păstorilor ei gustul pentru ideal și pasiunea pentru sacrificiu, îi ridică în mod constant pe credincioși deasupra lor însăși, îndreptându-i spre crucea Mântuitorului.

b) Biserica este marea școală a Civismului. Spre ce tinde educația morală pe care ea o dă, dacă nu spre uitarea de sine, spre probitate,

¹¹¹¹ Augustin, *Exposit. quar. proposit. ex epist. ad Romanos 72* (PL 35, 2082).

¹¹¹² Vezi această problematică la G. Combès, *op. cit.*, p. 313-316.

¹¹¹³ O definiție a acestora vezi în Augustin, *De libero arbitrio*, XIII, 27.

¹¹¹⁴ Idem, *De moribus Ecclesiae catholicae I*, 25, 46 (PL 32, 1331).

devotament, armonie? Or, tocmai acestea sunt calitățile fundamentale ale cetățeanului și cea mai frumoasă podoabă a Imperiului. „Din porunca divină se nasc datorile societății omenești”¹¹¹⁵. Într-o scrisoare către Marcellinus, Augustin spune:

Cei care pretind că doctrina creștină este potrivnică republicii să ne dea o armată compusă din soldați aşa cum cere învățătura lui Hristos; să ne dea guvernatori de provincie, regi, judecători, contribuabili și colectori de impozite potrivit prescripțiilor doctrinei creștine, și apoi să îndrăznească să spună că această învățătură este contrară republicii. Ba mai degrabă să nu mai ezite să mărturisească faptul că această doctrină, dacă ar fi urmată, ar constitui o salvare mai mare pentru republică¹¹¹⁶.

Iar în *De Civitate Dei*, Augustin afirmă:

Dacă regii pământului și toate popoarele, dacă toți principii și judecătorii de pe pământ, dacă tinerii și fecioarele, bătrânii cu tinerii, de toate vîrstele și de ambele sexe, dacă cei cărora li s-a adresat Ioan Botezătorul, vameșii și soldații, ar asculta cu toții și ar împlini preceptele religiei creștine privind comportamentul drept și virtuos, atunci republica ar împodobi lumea în această viață prin fericirea ei...¹¹¹⁷.

c) În sfârșit, Biserica este marea școală a Fraternității. Virtuțile creștine, la fel ca și virtuțile civice, se bazează pe dragoste. Învățând în fiecare zi că prima poruncă constă în a-L iubi pe Dumnezeu din tot sufletul, iar pe aproapele ca pe tine însuți, Biserica face să intre în suflete sentimentul că toți oamenii sunt frați, că societatea nu este altceva decât o familie largită, în care toate interesele sunt comune, în care toate eforturile trebuie să conveargă spre același scop, în care toate inimile trebuie să bată la unison¹¹¹⁸.

¹¹¹⁵ *Ibidem*, I, 26, 49 (PL 32, 1331): *ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae*.

¹¹¹⁶ Idem, *Epistola* 138, 15 (PL 33, 531).

¹¹¹⁷ Idem, *De Civitate Dei* II, 19. Trebuie să se observe că și aici, ca și în alte locuri unde vorbește de fericirea terestră cu ajutorul învățăturii creștine, Augustin folosește întotdeauna condiționalul. Teoretic, un asemenea construct social ar fi posibil; în realitate, însă, acest lucru nu se va întâmpla niciodată în acest *saeclum*.

¹¹¹⁸ Idem, *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 48 (PL 32, 1331).

„O, Biserică – scrie Augustin – tu îți asumi împreună cu copiii purtarea copilăriei, cu tinerețea o atitudine energetică, cu bătrânețea o atitudine pașnică. Tu le înveți pe femei supunerea față de soții lor. Tu îi înveți pe soții dragostea sinceră față de soțile lor. Tu inspiri copiilor o supunere de bună voie față de părinții lor; tu inspiri părinților o fermitate tandră față de copiii lor. Tu îi reunești pe frați printr-o legătură religioasă, mai fermă și mai strânsă decât legătura săngelui. (...) Tu îi înveți pe sclavi să rămână pe lângă stăpânii lor nu atât din necesitatea condiției lor, cât din frumusețea datoriei. Tu îi înveți pe împărați să ia asupra lor interesele popoarelor, pe popoare să se supună împăraților. Tu înveți cu toată purtarea de grija cui i se cuvine cinstă, cui dragoste, cui respect, cui teamă, cui mângâiere, cui dojană, cui îndemn, cui mustăre, cui pedeapsă. Tu arăți că nu toate lucrurile se cuvin tuturor, că tuturor li se cuvine dragostea și că nedreptatea nu se cuvine nimănui”¹¹¹⁹.

În fața atâtore servicii aduse de către Biserică Imperiului, Imperiul, acum creștin, trebuie să susțină, prin mijloace proprii, întreaga activitate a Bisericii. Teodosie cel Mare, iar mai apoi fiii acestuia, Arcadiu și Honoriu, au susținut dreapta credință creștină atât la nivelul libertăților, cât și la cel al privilegiilor. S-a consolidat libertatea de cult, libertatea de asociere, libertatea de misiune, libertatea de a dispune la modul absolut de bunurile sale, libertatea de a legifera. Au fost menționate și largite privilegiile Bisericii: scutirea de impozite municipale, autonomie judiciară pentru clericii ei, dreptul de azil. Episcopatul a fost însărcinat cu sarcini publice: exercitarea dreptului de a face dreptate în procese civile, protecția săracilor, tutela orfanilor, funcția de apărător al cetății¹¹²⁰. Însă nevoia cea mai mare a sprijinirii Bisericii de către puterea imperială s-a simțit în apărarea și întărirea dreptei credințe, iar aici, contribuția lui Augustin a fost semnificativă.

¹¹¹⁹ *Ibidem*, I, 63. Si aici, faptul că Biserica învață virtutea nu înseamnă, automat, și că ea este asumată și practicată de toți credincioșii. În această lume decăzută, există o mare discrepanță între universalitatea mesajului evanghelic (tuturor trebuie să li se propovăduiască Evanghelia) și punerea în practică a acestui mesaj (foarte puțini trăiesc în conformitate cu Evanghelia).

¹¹²⁰ Vezi pe larg aceste aspecte la G. Combès, *op. cit.*, p. 316-322.

V.8. Rolul puterii imperiale în apărarea dreptei credințe

Intervenția brațului secular în apărarea și întărirea dreptei credințe a fost cel mai delicat aspect al întregii doctrine politice a lui Augustin, care, *in extremis*, i-a adus și titlul de „primul dogmatician al Inchiziției”¹¹²¹. Vom vedea în rândurile următoare cum s-a raportat Fer. Augustin la această chestiune, luând spre analiză poziția pe care a luat-o față de păgânism, de iudaism și în special față de donatism.

V.8.1. Poziția față de păgânism

În timpul episcopatului lui Augustin, problema păgânismului nu mai era aşa de stringentă ca odinioară. Printr-o serie de edicte imperiale, importanța și greutatea acestuia au slăbit considerabil. Una după alta, au fost interzise aproape toate practicile vechii religii: mai întâi ghicitul haruspiciilor și magiile de tot felul¹¹²², apoi sacrificiile¹¹²³, în sfârșit libațiile și ospețele funerare¹¹²⁴. Templele au început să fie închise; rând pe rând, privilegiile corporațiilor sacerdotale au fost suprimate: exproprierea bunurilor imobiliare¹¹²⁵, abolirea imunităților personale, suprimarea subvențiilor alimentare¹¹²⁶. Cu fiecare an, codul penal se îmbogățea cu pedepse din ce în ce mai aspre: mai întâi amendă, apoi închisoare, în sfârșit, pedeapsa cu moartea¹¹²⁷.

Toată această legislație îndreptată împotriva păgânismului ar fi putut părea o răzbunare a creștinilor față de persecuțiile anterioare,

¹¹²¹ H. Reuter, vezi *supra*, p. 33.

¹¹²² *Codex Theodosianus* IX, 16, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. Pentru o ediție latină online a acestei lucrări, vezi <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>. Pentru o variantă în limba engleză a legilor emise de împărații romani vezi P. R. Coleman-Norton, *op. cit.*

¹¹²³ *Ibidem* XVI, 10, 2. 3. 7.

¹¹²⁴ *Ibidem* XVI, 10, 12.

¹¹²⁵ *Ibidem* XVI, 10, 12.

¹¹²⁶ *Ibidem* XVI, 1, 8; 10, 20.

¹¹²⁷ *Ibidem* XVI, 10, 6: *Poena capitisi subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit* („Poruncim ca aceia care sunt vădiți că se îngrijesc de sacrificii sau că se încină idolilor să fie dați pedepsei cu moartea”).

dacă această intoleranță privitoare la cult n-ar fi fost însotită de o toleranță și bunăvoiță față de persoanele omenești. În toată această perioadă, foarte multe persoane care se declarau fătăș partizani ai vechiului cult păgân au ocupat înalte funcții în administrația imperială, fără a suferi de pe urma crezului lor religios.

Atitudinea lui Augustin față de păgânism înseamnă un amestec de toleranță, încuvîntare a legilor imperiale față de acesta, dar nu și insistență asupra aplicării lor. Stârpirea păgânismului este o sarcină a puterii imperiale¹¹²⁸. Pe la anul 400, Augustin subliniază preferința mijloacelor spirituale și morale, în detrimentul intervenției fizice, în raportarea credinței creștine la păgânism. Într-una din predicile sale, el îi încurajează pe creștini să distrugă idolii din inima păgânilor, mai degrabă decât pe cei de pe proprietățile lor¹¹²⁹. Totuși, în *Contra Epistulam Parmeniani*, el pare să aprobe legile recent promulgate împotriva păgânilor, care includ chiar și pedeapsa cu moartea pentru oferirea de sacrificii. El argumentează prin faptul că nici un creștin cu bun simț n-ar considera eventualele victime ca martiri¹¹³⁰. Apoi, deși Augustin nu pare să aibă nici o remușcare față de legitimitatea reprimării păgânismului, privind încchinarea păgână și celelalte practici păgâne ca rele în

¹¹²⁸ În *Contra litteras Petilianii* II, 92, Augustin spune: „Stârpirea idolilor de pe fața pământului – promisă de demult – nu este un lucru care poate fi poruncit de o persoană privată. Regii au propriul lor statut în societatea umană, în conformitate cu care ei pot slui Domnului aşa cum nu pot cei care nu sunt regi”.

¹¹²⁹ Augustin, *Sermo* 62, 17-18 (PL 38, 422-423): *Prium enim agimus ut idola in eorum corde frangamus.*

¹¹³⁰ Idem, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, IX, 15 (CSEL 51, 35-36): *si quis ergo eorum damnatus in tali crimine fuerit, martyr habendus est, quia pro superstitione, quam piam religionem putabat, poenas legibus luit? Nullus certe christianus audet hoc dicere* („Dacă, aşadar, cineva dintre aceștia a fost condamnat, trebuie să fie considerat martir, fiindcă a fost pedepsit de legi din cauza superstiției [sale], pe care o consideră o credință dreaptă? Cu siguranță, nici un creștin nu va îndrăzni să spună aceasta“). Să nu uităm, însă, că aici Augustin se află în plină polemică cu donațiștii, care afirmau că, dacă vor muri, vor deveni martiri. Augustin contracareză, spunând că ereticii nu pot deveni martiri; credința *orthodoxă* este absolut necesară pentru ca moartea cuiva pentru Hristos să fie considerată martiriu. În acest context, aşadar, păgâni apar doar ca termen de comparație.

mod fundamental¹¹³¹, totuși, el nu sugerează niciunde posibilitatea convertirii păgânilor prin forță și, după câte se pare, nu insistă asupra aplicării legilor imperiale, ceea ce pare a însemna că el nu consideră reprimarea păgânismului ca o preocupare directă a Bisericii¹¹³².

Aici rezidă cea mai semnificativă diferență dintre atitudinea sa față de păgânism și atitudinea sa față de donatism. Unii au fost surprinși că Augustin a manifestat o mai mare severitate față de ultimii decât față de primii. Pentru a face ca o problemă complexă să pară simplă, putem spune că, spre deosebire de păgâni, donațiștii sunt considerați frați, chiar dacă frați răi: *mali fratres, tamen fratres*¹¹³³. Ei sunt, de asemenea, numiți (deși mai puțin frecvent), fii ai Bisericii, deși fii răi sau pierduți: *filii mali, perditī filii*¹¹³⁴. Pentru Augustin, donațiștii sunt legați de Biserică: *nobiscum sunt*¹¹³⁵. Aceste legături, bazate pe primirea Botezului și pe posesia altor bunuri ale Bisericii (*bona ecclesiae* sau *dona ecclesiae*) impune, în ochii lui Augustin, asupra Bisericii o datorie specială de se interesa de aceștia ca de niște oi pierdute¹¹³⁶.

Revenind la păgâni, dacă privitor la persoane, toleranța s-a dovedit a fi practica obișnuită, nu același lucru se poate spune despre trei instituții păgâne care constituau un catalizator și un continuator extrem de important al păgânismului: teatrul, magia și școala păgână. În ochii lui Augustin, teatrul este școala publică a viciului¹¹³⁷. De aceea, el

¹¹³¹ Idolatria este văzută ca o „crimă” și păgânii ca „un popor necredincios” (*Contra Epistulam Parmeniani*, I, IX-X, 15-16 (CSEL 51, 35-37); *Contra Gaudentium*, I, XXXVIII, 51, CSEL 53, 250).

¹¹³² Vezi E. Lamirande, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, The Saint Augustine Lecture 1974, Villanova University Press, 1975, p. 32.

¹¹³³ Augustin, *Sermo XLVI*, 31 (CCSL 41, 557): *Quidam fratres nostri hesterno die ierunt ad basilicam eorum. Etsi ad malos fratres, tamen ad fratres* („Cățiva dintre frații noștri au mers ieri la biserică lor. [Au mers] la frați, deși la frații cei răi”).

¹¹³⁴ Idem, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, I, 1 (CSEL 51, 98); *Epistola 185*, 6, 23 (CSEL 57, 21).

¹¹³⁵ Idem, *De baptismo*, I, I, 2 (CSEL 51, 147): *in quo enim nobiscum sentiunt, in eo etiam nobiscum sunt*.

¹¹³⁶ Vezi E. Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada, 1972, pp. 81-136.

¹¹³⁷ Augustin, *De Consensu Evangelistarum* I, 33, 51 (PL 34, 1068).

nu va șovăi să ia măsuri dintre cele mai aspre împotriva celor care frecventează teatrele, înlăturându-i de la comuniune pe toți actorii de comedie, lăudând autoritățile imperiale pentru refuzul acestora de a acorda teatrelor subvenții de stat¹¹³⁸, mustrându-i aspru pe creștinii care părăsesc bisericile pentru a participa la spectacole de teatru¹¹³⁹. Magia, la rândul ei, nu este altceva decât un apel la demoni, care îi amăgesc, sub aparența binelui, și îi îndeamnă la fapte reprobabile¹¹⁴⁰. De aceea, Augustin este bucuros că legile imperiale pedepsesc o astfel de practică și se plângе doar de faptul că pedepsele sunt adesea fără efect¹¹⁴¹. În ceea ce privește școala, Augustin nu este împotriva educației, dimpotrivă, întreaga lui viață va milita pentru o educație solidă, însă toată această educație profană trebuie regândită, gravitând în jurul Scripturii¹¹⁴². Temperarea gustului foarte pronunțat pentru studiile profane și contracararea seducerii exercitatе de acestea prin dezvoltarea studiilor biblice, aceasta este poziția dominantă a gândirii lui Augustin în privința educației. El elaborează un proiect pentru o *paideia* creștină, care să aibă în centru studiul Bibliei. Prin raportare la această *paideia* creștină trebuie să fie reevaluate locul, rolul și importanța *paideii* clasice¹¹⁴³.

V.8.2. Poziția față de iudaism

Problema iudeilor l-a preocupat pe Augustin mai puțin decât problema paganismului. Examinând relația dintre Vechiul Testament și Noul Testament, ca și legăturile dintre Biserica Creștină și Israel, Augustin rămâne la nivel doctrinar și, spre deosebire de Ambrozie, nu trebuie să ia parte în soluționarea vreunor probleme litigioase între

¹¹³⁸ *Ibidem* I, 32, 50 (PL 34, 1068).

¹¹³⁹ Idem, *Enarrationes in Psalms* 30, 6 (PL 34, 233).

¹¹⁴⁰ Idem, *De Civitate Dei* XXI, 6 (PL 41, 716); VIII, 21 (PL 41, 533); VIII, 19 (PL 41, 243-244).

¹¹⁴¹ Cf. G. Combès, *op. cit.*, p. 338.

¹¹⁴² Vezi Augustin, *De doctrina christiana*, unde episcopul de Hippo propune acest model educațional.

¹¹⁴³ Credem că lucrarea cea mai bună pentru evidențierea poziției lui Augustin față de această problemă este cea a lui H.-I. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul....*

creștini și iudei¹¹⁴⁴. În ciuda moștenirii comune, evreii nu sunt considerați niciodată de Augustin fii ai Bisericii. Ei nu sunt frați cu creștinii¹¹⁴⁵. Pe de altă parte, însă, Augustin nu a arătat niciodată interes să fie repremați prin lege, nici nu a încercat să-i lipsească de drepturile lor de a se închină și a avea adunări¹¹⁴⁶.

Faptul că Augustin nu se preocupă la nivel practic de iudaism nu înseamnă că această problemă nu era de actualitate; dimpotrivă, evenimentul recent de la Callinicum, din 388, dovedea faptul că vechea dușmănie dintre Legea Veche și Legea Nouă era încă vie. Pe de altă parte, refuzând cu obstinație să se dizolve în unitatea națională, evreii dublau această problemă religioasă cu o problemă politică întotdeauna actuală¹¹⁴⁷. Din punct de vedere politic, soluția adoptată de Imperiul Roman, după cucerirea Ierusalimului în anul 70, a fost aceea a împrăștierii forțate a iudeilor. Augustin vede în această împrăștiere o lucrare a providenței divine în favoarea Bisericii creștine:

Dumnezeu a arătat față de Biserică, prin dușmanii acesteia, harul milostivirii Sale. El nu distrugе în aceștia caracterul neamului iudaic, ca nu cumva ei, uitând legea lui Dumnezeu, să nu mai poată să ne aducă mărturia lor... însă El îi împrăștie... căci dacă împreună cu mărturia pe care ei o poartă în Scripturile lor, ar fi fost închiși în țara lor și nu ar fi fost răspândiți în toate locurile, ar fi putut oare Biserica, cea care este pretutindeni, să-i aibă pe aceștia ca mărturisitori, la toate popoarele, ai profetilor care l-au vestit pe Hristos¹¹⁴⁸?

¹¹⁴⁴ Vezi, de exemplu, „afacerea” Callinicum. În 388, a mulțime de creștini, în frunte cu episcopul lor, a distrus sinagoga din Callinicum. Împăratul Teodosie a poruncit ca sinagoga să fie refăcută pe cheltuiala creștinilor care au distrus-o. Ambrozie protestează (*Epistola XL*, 16), spunând că nu se cuvine ca o sinagogă, „o casă a impietății”, în care Hristos este blasfemiat în fiecare zi, să fie ridicată de creștini. Teodosie va revoca porunca inițială, dând câstig de cauză episcopului Milanului.

¹¹⁴⁵ Augustin, *Enarrationes in psalmos* 32, II, 2 (CCSL 38, 272).

¹¹⁴⁶ Cf. E. Lamirande, *Church...*, p. 35.

¹¹⁴⁷ Vezi G. Combès, *op. cit.*, p. 345. De asemenea, vezi și A. Bouché-Leclercq, *L'Intolerance religieuse et la politique*, Paris, Ernest Flammarion, 1911, *passim*, care vorbește despre statutul special al iudeilor în Imperiul Roman.

¹¹⁴⁸ Augustin, *De Civitate Dei* XVIII, 46 (PL 41, 593).

În virtutea acestui ajutor, chiar dacă fără voia lor, ar fi greșit ca autoritatea politică să-i persecute pe iudei și să-i nimicească în întregime. Chiar dacă au devenit fii ai diavolului, nu numai prin răstignirea lui Hristos, ci și prin lenta și progresiva corupere a neamului lor¹¹⁴⁹, practicarea propriei lor credințe, care toată îl vestește pe Hristos, constituie un beneficiu pentru răspândirea creștinismului. Deși sunt dușmani ai Bisericii în inimile lor, prin scripturile lor, ei sunt mărturisitori ai acesteia¹¹⁵⁰.

V.8.3. Poziția față de donatism

Pentru Augustin, problema libertății de conștiință se pune în termenii cei mai delicați și cei mai tragicî în conflictul pe care Biserica *catholică* din Africa l-a purtat cu schisma donatistă. Tot în timpul acestui conflict și-a clarificat Augustin și concepția sa privitoare la rolul puterii seculare în apărarea dreptei credințe și în suprimarea eretiei și a schismei¹¹⁵¹.

V.8.3.1. Apariția și dezvoltarea schismei donatiste. Poziția teologică a donațiștilor

După o perioadă de patruzeci de ani de pace a Bisericii, o nouă persecuție sângeroasă a izbucnit între 303-305, declanșată de împăratul Dioclețian. Mai întelept decât predecesorii săi, împăratul nu a dorit să exercite violențe extreme împotriva Bisericii ci a sperat că, presându-i pe reprezentanții clerului să predea Sfintele Scripturi autorităților civile, se

¹¹⁴⁹ Idem, *In Evangelium Ioannis* 42, 10 (PL 35, 1703): *Unde ergo Iudaei filii diaboli? Imitando, non nascendo.*

¹¹⁵⁰ Idem, *De fide rerum quae non videntur*, VI, 9: *In cordibus hostes, in codicibus testes* („dușmani în inimi, mărturisitori în cărți”).

¹¹⁵¹ De o însemnatate deosebită pentru înțelegerea concepției lui Augustin față de coerciție (care este o *attitudine* provocată de o situație istorică concretă, și nu trebuie nicidcum ridicată la rangul de doctrină), vezi P.R.L. Brown, „St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, în *JRS* 54 (1964), pp. 107-116. De asemenea, să se aibă în vedere faptul că în Biserica primelor secole creștine nu a existat un creștinism și o tradiție creștină monolitică, ci au existat mai multe opinii, era o perioadă ambiguă, cu eforturi susținute spre crearea unei tradiții unitare. Întreg acest subcapitol rezumă sau dezvoltă teoretizarea alcătuită de Herbert A. Deane, *op. cit.*, pp. 172-220.

va ajunge într-un final la apostazie generală. Pe 19 mai 303 a sosit și în Numidia edictul lui Dioclețian, prin care se poruncea predarea Sfintelor Scripturi, înscrierea în registre a proprietății Bisericii și, probabil, și distrugerea bisericilor¹¹⁵². În timpul acestei persecuții, unii dintre conducătorii Bisericii din Africa au fost acuzați că au evitat pedeapsa și martirul prin supunerea față de poruncile autorităților politice de a preda cărțile sfinte. După încheierea persecuției, unii dintre episcopi și preoți au recunoscut că au fost *tradidores* (adică au predat Scripturile autorităților), alții au spus că nu au predat cărțile sfinte, ci alte cărți, uneori cele ale ereticilor, pentru a scăpa de persecuție, iar alții au negat complet că ar fi făcut acest lucru. Printre cei care s-au „lăudat” că au înmânat cărți eretice autorităților s-a numărat și Mensurius, episcopul Cartaginei în timpul persecuției dioclețiene. Într-o scrisoare către Secundus, episcop de Tigisis și primat al Numidiei, el a povestit cum a poruncit ca anumite lucrări eretice să fie depozitate în biserică din Cartagina, predate ulterior ofițerului proconsulului ca fiind Sfintele Scripturi¹¹⁵³. Mensurius a murit la 311. În anul următor, arhidiaconul său Caecilian a fost ales ca succesor al acestuia. Deși era popular în rândul cetătenilor din Cartagina, era disprețuit de partida rigoristă din Biserică, și aceasta pentru următoarele motive: în timpul persecuției, el l-a sprijinit pe Mensurius în acțiunea lui de a descuraja orice încercări de a căuta martirul prin provocarea deliberată a autorităților. Se presupunea chiar că, în 304, el a îngăduit ca niște creștini din Abitina să moară de foame în închisoarea din Cartagina, ba mai mult, a pus gardă militară la ușile închisorii pentru a-i împiedica pe credincioși să le aducă mâncare¹¹⁵⁴.

Dacă aceste zvonuri au fost adevărate sau nu, nu vom ști, probabil, decât la Judecata universală. Cert este că imediat după alegerea lui Caecilian s-a format un corp puternic de opozanți, încurajați de o femeie

¹¹⁵² Cf. W. H. C. Frend, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁵³ Cf. Augustin, *Breviculus Collationis cum Donatistas III*, 13, 25 (PL 43, 638).

¹¹⁵⁴ Vezi G. Bonner, *op. cit.*, p. 29.

bogată pe nume Lucilla, originară din Spania dar trăind în Cartagina, care nu a putut să uite ofensa adusă de Caecilian, când acesta a luat-o în râs pentru că a sărutat niște presupuse moaște de martir înainte de a primi împărtășania. Validitatea hirotonirii a fost contestată prin aceea că cel care l-a consacrat pe Caecilian se numea Felix, episcop de Aptunga, presupus *traditor*. Această acuzație de *traditio* a fost adusă de episcopii din Numidia în frunte cu Secundus de Tigisis, ofensat că nu fusese invitat să-și exercite dreptul său tradițional de a-l consacra pe noul episcop al Cartaginei. Cu ajutorul a șaptezeci de episcopi din Numidia¹¹⁵⁵ (dintre care unii erau ei însiși vinovați de *traditio*), rigoristii din Cartagina au ținut un Sinod în 312 prin care l-au condamnat pe Felix, cel care l-a hirotonit pe Cecilian, ca *traditor* și l-au ales pe Majorinus, un slujitor al Lucillei, ca episcop al unei biserici schismatice în Cartagina. Acesta urma să moară curând, în vara anului următor (313), iar în locul lui va fi ales Donatus de Casae Nigrae, cel de la care schisma și-a luat numele și care va conduce biserică schismatică peste patruzeci de ani.

Pe la sfârșitul lui 312 sau începutul lui 313, împăratul Constantin cel Mare a poruncit oficialilor săi din Africa să-l sprijine pe Cecilian, să-i dea ajutor finanic și să scutească clerul acestuia de la taxele municipale¹¹⁵⁶. Imediat, dizidenții au făcut apel la împărat, acuzându-l pe Cecilian ca fiind *traditor* și cerându-i împăratului să supună această dispută judecății episcopilor din Galia. Împăratul a numit trei episcopi din Galia să judece acest caz, sub președinția episcopului Romei, Miltiades, care a adus cu sine 15 episcopi ca evaluatori. În octombrie, acest sinod l-a achitat pe Cecilian de învinuirea de a fi *traditor* și l-a recunoscut ca episcop legitim al Cartaginei. În 314, proconsulul Africii, Anulinus, a primit porunca de a face o anchetă privitor la modul cum s-a comportat Felix de Aptunga în timpul persecuției. În urma anchetei, și

¹¹⁵⁵ Cf. Augustin, *Epistula ad Catholicos* 18, 46 (PL 43, 426).

¹¹⁵⁶ Se consideră că în spatele acestei decizii a fost Osius de Cordoba care, pe la sfârșitul lui 312, era unul dintre cei mai de încredere sfătuitori ai împăratului Constantin (cf. Frend, *op. cit.*, pp. 145-146).

acesta a fost găsit nevinovat de acuza de *traditio*. Când partida lui Majorinus a apelat din nou la împărat împotriva hotărârii sinodului de la Roma, acesta a încredințat apelul Sinodului de la Arles, care s-a întrunit în august 314, și din nou, Cecilian și Felix au fost găsiți nevinovați, iar acuzatorii celui din urmă au fost excomunicați¹¹⁵⁷. Donațiștii au respins încă o dată soluția și au apelat la treia oară la împărat, rugându-l să soluționeze el însuși problema. În 316, împăratul și-a anunțat hotărârea sa: Cecilian era complet nevinovat, iar acuzatorii lui erau calomniatori¹¹⁵⁸. S-a dat o lege foarte severă prin care se hotără ca bisericile donațiștilor să fie confiscate, iar unii dintre conducătorii acestora au fost exilați¹¹⁵⁹. Totuși, în 321, Constantin, fiind preocupat de siguranța din Africa în eventualitatea unui război cu Licinius, le-a îngăduit exilaților să se reîntoarcă și a acordat toleranță donațiștilor, care cu fiecare an devineau tot mai puternici¹¹⁶⁰.

Din 313 înainte, ei au fost conduși de Donatus „cel Mare”, care a deținut scaunul de episcop schismatic al Cartaginei mai bine de patruzeci de ani și de la numele căruia și-a luat această schismă și denumirea. Donatismul a făcut apel la rigoristii și la puritanii din Biserica africană, ca și la locuitorii cei mulți ai Africii, mai ales din

¹¹⁵⁷ Sinodul a dat și 22 de canoane. Prin canonul al 9-lea s-a renunțat în mod formal la practica africană de a-i reboteza pe ereticii reprimiți în sânul Bisericii (vezi C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiqua*, Oxford, 1939, vol. I, fasc. II, partea a II-a, Supplementum Niceno-Gallicum, pp. 387-388). Vezi și Joseph M. O'Donnell, *The Canons of the first Council of Arles 314 A.D.*, Catholic University of America Press, Washington, 1961.

¹¹⁵⁸ Augustin, *Contra Cresconium III*, 71, 82.

¹¹⁵⁹ Cf. Augustin, *Epistola 105*, 9. Pentru un tablou mai amplu asupra represiunilor contra donațiștilor vezi Frend, *op. cit.*, pp. 159-162.

¹¹⁶⁰ H. A. Drake („Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”, în *PP*, no. 153 (nov. 1996), pp. 19-23) arată că împăratul Constantin cel Mare, prin acțiunile sale, a dezvoltat mai degrabă un climat de pace și înțelegere între creștini și păgâni; de aceea, este cu atât mai surprinzător cum, în aproximativ jumătate de secol de la moartea sa, fațunile militante ale creștinismului, cele care promovau și susțineau coerciția, au prevalat. Se pare că apariția erediilor și a sectelor din interiorul Bisericii a fost factorul care a dus la prevalarea fațunilor care promovau coerciția, catalogându-i pe eretici drept uneltele lui Satan, or Hristos a poruncit respingerea uneltelor lui Satan.

zonele rurale ale Numidiei, a căror limbă nu era latina sau punica, ci libiana, strămoașa directă a modernei limbi berbere. Aceștia erau ostili culturii romane, soldaților, administratorilor, colectorilor de taxe și latifundiarilor romani, și priveau Biserica *Catholică* drept un aliat al dușmanilor lor, în special al autorităților politice. Cam din a doua jumătate a sec. al IV-lea au apărut pe scenă bandele de pradă ale circumcelionilor, care erau înainte de toate de origine țărănească și de limbă libiană¹¹⁶¹. Aceștia erau donațiști fanatici, adesea având în frunte un episcop donatist, ca de exemplu faimosul Optatus de Thamugadi. Numele și strigătul lor de război: *Deo laudes*, a devenit o teroare pentru dușmanii acestora. În zelul lor pentru donatism, intensificat de opoziția față de Roma și față de regiunile de coastă ale Africii, care erau puternic romanizate, ei atacau persoane, biserici, locuințe și ferme ale catolicilor și ale păgânilor.

În 347, sub împăratul Constans, Imperiul a întreprins prima campanie de represiune severă a donațiștilor¹¹⁶²; unii dintre episcopii lor

¹¹⁶¹ B. H. Warmington (*op. cit.*, pp. 87-88), argumentează că ei erau o clasă socială distință „de agricultori liberi care mergeau de la o proprietate la alta, oferindu-și munca lor”, și că violențele și atașamentul lor față de donatism „rezultă, foarte probabil, din presiunea exercitată de autorități și de marii proprietari de pământ de-a fixa locului; o schimbare a statutului care ar fi însemnat în curând pierderea libertății lor personale”. Frend, pe de altă parte, fiind de acord că aceștia erau țărani din Numidia Superioară și din Mauretania, care îi terorizau pe marii proprietari de pământ și pe creditori, insistă asupra faptului că ei erau, „înainte de toate, fanatici religioși”, care „își derivau numele de la faptul că locuiau pe lângă altare (*circum cellas*), de unde își procurau mâncarea” (*op. cit.*, p. 173). Ei erau *agonistici* sau *milites Christi*, ale căror vieți erau dedicate martirului (*ibidem*, p. 174).

¹¹⁶² În 346, Donatus a apelat la împăratul Constans pentru a fi recunoscut drept unic episcop al Cartaginei. Împăratul a trimis o delegație în Africa, formată din doi notari imperiali, Paul și Macarie, să cerceteze această problemă. Se pare că cei doi au fost favorabili partidei *catholice*, fapt care l-a determinat de Donatus să refuze pe urmă orice ajutor din partea acestora, afirmând: „Împăratul nu are nimic de-a face cu Biserica”. Ulterior, partida donațistă a lansat un zvon potrivit căruia bustul împăratului a fost aşezat pe altarul Bisericii *catholice* din Cartagina, aducându-i-se închinare. Ura față de idolatrie, asociată cu ura față de oficialii romani a luat amploare și a degenerat în acte de violență, fapt care a dus în cele din urmă la această persecuție și care a avut ca rezultat un decret imperial din 15 august 347, prin care se proclama unirea dintre cele două Biserici sub episcopul catolic al Cartaginei, Gratus (cf. Frend, *op. cit.*, pp. 177-182).

au fugit, alții au fost exilați, iar multe dintre bisericile lor au fost confiscate. Mulți dintre ei s-au sinucis sau au forțat autoritățile să îi ucidă, ca să facă din ei martiri. Odată cu urcarea pe tron a împăratului păgân Iulian, în 361, donatismul a fost tolerat, poate chiar încurajat, în speranța ca, astfel, creștinismul să slăbească în Africa. Rezultatul a fost o nouă izbucnire a violenței donatiste împotriva *catholicilor*. După domnia lui Iulian, succesorii săi creștini au încercat din nou să reprime schisma, fără succes însă. După ce Donatus a murit (probabil în 355), a fost urmat de Parmenian, un om de origine spaniolă sau galică, care a deținut scaunul episcopal până la moartea sa, în 391 sau 392. În timpul său, donatismul a devenit la fel de puternic ca Biserica *catholică* din Africa, iar în Numidia era cu siguranță mai puternic¹¹⁶³.

Începând cu anul 363, în interiorul donatismului au apărut câteva grupuri dizidente, însă acestea erau la fel de potrivnice *catholicismului*, ca și donatismul. Donațiștii au fost ajutați de revoltele din Africa împotriva Imperiului conduse de Firmus, un maur (372-375) și de fratele său, contele Gildo (397-398), în alianță cu episcopul donatist Optatus de Thamugadi. După ce fiecare dintre aceste răscoale au fost înăbușite, autoritățile au emis o serie de edicte împotriva donatismului și au confiscat unele dintre proprietățile lor. În 366 sau 367, Optatus de Mileve a scris un lung tratat anti-donatist, intitulat *De Schismate Donatistarum adversus Parmenianum*¹¹⁶⁴, în care a apărat poziția *catholică* și i-a criticat aspru pe donațiști. Această lucrare i-a furnizat lui Augustin mult material istoric pentru polemica sa împotriva donațiștilor, precum și unele argumente fundamentale împotriva lor¹¹⁶⁵.

Cu toate că Imperiul a făcut nenumărate eforturi ca să restrângă violența donațiștilor și să îngrădească tendința lor de a mări secta prin practica rebotezării *catholicilor*, mișcarea era foarte puternică în 391, când Augustin a devenit preot, poate mai puternică ca niciodată. Acum,

¹¹⁶³ Cf. G. G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, London, S.P.C.K., 1950, p. 17.

¹¹⁶⁴ Vezi textul latin în PG 11, 883-1104.

¹¹⁶⁵ Cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 178.

ea atrăgea nu numai populația rurală, ci chiar și unele dintre cele mai luminate minti dintre creștinii africani¹¹⁶⁶. Donatismul era în mod special puternic în episcopia Hippo. Din 392 până în 395, Teodosie și fiii săi au promulgat mai multe edicte împotriva donatiștilor, însă acestea au fost puse în aplicare cu cea mai mare lejeritate și nu au avut efectul scontat. În aceiași an, totuși, a mai apărut o nouă fracțiune în sânul donatismului, care a dus la o luptă crâncenă între majoritate, cunoscută sub numele de primianiști (de la Primian, următorul conducător al donatiștilor), și minoritate, cunoscută sub numele de maximinianiști. Un sinod ținut la Bagai, în sudul Numidiei, în aprilie 394, i-a declarat pe Maximinian și pe susținătorii lui schismatici. Reîntors în Cartagina, Primian a făcut apel la brațul secular pentru a lupta împotriva maximinianiștilor; Maximinian a fost alungat din casa lui, iar mulțimea i-a distrus Biserica¹¹⁶⁷. Ulterior, maximinianiștii s-au reîntors în rândul donatiștilor majoritari¹¹⁶⁸. Apelul primianiștilor la puterea imperială pentru a folosi forța împotriva dușmanilor lor și a-i readuce în comunune pe dizidenți era, însă, contrar principiilor donatiste fundamentale, care afirmau că doar *catholicii* apelează la coerciția exercitată de autoritatea politică. Acest lucru va fi folosit de *catholici* atunci când aceștia din urmă vor fi acuzați de donatiști că fac apel la intervenția statală pentru problemele interne ale Bisericii.

În 395, Augustin a devenit episcop și a început o campanie în Hippo și în toată Africa împotriva donatiștilor. În 400 a scris o lucrare în 3 cărți, *Contra Epistulam Parmeniani*, tot atunci (400-401) un lung tratat în șapte cărți, *De Baptismo contra Donatistas*, iar apoi (401-405) un tratat în 3 cărți, *Contra Litteras Petilianii*; un număr de scrisori și predici în care donatismul era discutat și analizat aparține de asemenea acestei perioade (395-400). În 399, într-un rescript ca răspuns la o plângere venită din partea unei biserici din Africa, împăratul Honorius a poruncit

¹¹⁶⁶ Cf. Warmington, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹¹⁶⁷ Cf. Augustin, *Contra Cresconium IV*, 2, 2; IV, 4, 4.

¹¹⁶⁸ Cf. Frend, *op. cit.*, pp. 223-224.

ca legile existente împotriva ereticilor să fie aplicate donațiștilor, care până acum au fost priviți ca schismatici și nu ca eretici. În 404, episcopii catolici din Africa adunați la al 9-lea Sinod de la Cartagina au trimis pe doi dintre ei, Evodius și Theasius, să-i ceară lui Honorius să protejeze biserica și clerul său împotriva violenței și să pună în aplicare unele dintre legile împotriva ereticilor pe care le-a emis Theodosie cel Mare¹¹⁶⁹. Încă înainte de sosirea acestora, împăratul a emis un sever decret împotriva donațiștilor, iar mai târziu a emis și alte decrete împotriva lor, precum și famosul Edict de unire din 12 februarie 405¹¹⁷⁰. Deși se pare că pedepsele aspre impuse asupra donațiștilor de acest edict ar fi efectuat numeroase convertiri la *catholicism*, mai ales la Cartagina, nu există dovezi că centrele puternice donatiste din Numidia au fost slăbite în mod considerabil ca urmare a persecuției statale. Cam în acest timp a publicat Augustin un nou tratat important împotriva donațiștilor, *Contra Cresconium*, în 4 cărți.

În 410, după câteva schimbări în politica imperială, a fost emis un alt decret antidonatist, iar împăratul i-a poruncit lui Marcellinus să meargă la Cartagina pentru a prezida o conferință care urma să discute întreaga problemă a schismei din Biserică africană¹¹⁷¹. 286 de episcopi *catholici* și 284 de episcopi donațiști au fost prezenți la conferință, care a început la 1 iunie, 411. Fiecare parte a fost reprezentată de 7 *actores* (oratori, avocați), ajutați de 7 consilieri și 4 secretari (clerici). După zile de discuții, Marcellinus a dat o sentință împotriva donațiștilor, care a fost confirmată de împărat printr-un edict de unire din 30 ianuarie

¹¹⁶⁹ Vezi *Epistola 185*, 7, 25-26 (CSEL LVII, 23-25).

¹¹⁷⁰ *Codex Theodosianus XVI*, 5, 37-38; 6, 4-5; 11, 2: *Edictum... quod de unitate per Africanas regiones clementia nostra direxit... ut omnibus innotescat dei omnipotentis unam et veram fidem catholicam... esse retinendam* („Edictul despre unitate... pe care îndurarea noastră îl aduce la cunoștință în provinciile africane, ca tuturor să li se vesteasă că trebuie să fie păzită o singură și adevărată credință *catholică* în atotputernicul Dumnezeu”).

¹¹⁷¹ Marcellinus a devenit unul dintre cei mai apropiati prieteni ai lui Augustin, și lui i-au fost dedicate *De Civitate Dei*, *De Peccatorum Meritis* și *De Spiritu et Litera*.

412¹¹⁷², prin care toate legile represive împotriva donațiștilor au fost reconfirmate. În anul următor, donațiștii au fost cuprinși de bucurie de căderea lui Marcellinus; el și fratele său au fost denunțați, probabil în mod fals, că au susținut revolta contelui Heraclian, și în ciuda încercărilor lui Augustin de a-i salva, au fost executați în secret. Totuși, pe parcursul următorilor șase sau șapte ani, campania pentru suprimarea donațiștilor potrivit constituțiilor și edictelor imperiale a continuat în toată Africa, înregistrând unele succese. Sub presiunea sanctiunilor legale, unii dintre clerici și laici s-au reîntors la Biserica *Catholică*, iar jafurile circumcelionilor au fost restrânse.

În această perioadă, dintre operele antidonatiste ale lui Augustin, reprezentative au fost: *De Correctione Donatistarum* (Epistola CLXXXV) din 417, și ultima sa operă majoră privitoare la acest subiect, *Contra Gaudentium*, în 2 cărți, scrisă în 419-420. Când vandali, care erau arieni, au ajuns în Africa în 429, atât *catholicii*, cât și donațiștii au fost persecuatați de aceștia, deși declinul Bisericii *Catholice* pare să fi fost mai rapid și mai pronunțat decât cel al bisericii donatiste. Se pare că comunitățile donatiste au supraviețuit în satele din Numidia, iar la sfârșitul secolului al VI-lea (după vreo 60 de ani de la recucerirea bizantină a Africii de Nord), îl găsim pe papa Grigorie îndemnându-i pe *catholicii* din Numidia, pe împărat și pe oficialitățile acestuia să ia atitudine fermă împotriva ereticilor donațiști¹¹⁷³.

Înainte de a ne apela asupra învățăturilor lui Augustin referitoare la folosirea puterii seculare și a coerciției legale împotriva donațiștilor, să notăm pe scurt principalele argumente folosite de donațiști împotriva Bisericii *Catholice* din Africa. Poziția teologică a donațiștilor nu era altceva decât dezvoltarea logică a unui aspect al doctrinei lui Ciprian referitoare la unitatea Bisericii și la lipsa de validitate a tainelor administrate în afara ei. Pentru donațiști, un *traditor*

¹¹⁷² *Codex Theodosianus XVI*, 5, 52. Edictul elaborează o listă de pedepse pentru donațiști, fie laici, fie clerici (vezi Coleman-Norton, *op. cit.*, vol. II, pp. 554-555).

¹¹⁷³ Cf. Frend, *op. cit.*, pp. 309-312.

era, din acest punct de vedere, un schismatic sau eretic. El singur s-a rupt de comuniunea cu trupul lui Hristos și, prin urmare, nu mai poate aduce rod.

Donatiștii pretindeau că sunt rigoriști în materie de disciplină bisericească; insistau asupra faptului că Biserica văzută trebuie să fie o Biserică a celor curați, ca urmare, era și posibil, și de dorit ca toți cei dovediți vinovați de păcat și de comportament imoral să fie excluși din Biserică. În practică, ei și-au concentrat atenția mai ales asupra unui singur aspect al moralității, și anume: cum s-au comportat credincioșii în timpul persecuțiilor de la începutul secolului al IV-lea? Dacă vreunii dintre membrii Bisericii s-au compromis în vreun fel pentru a evita pedeapsa și martirul, și mai ales dacă s-au făcut vinovați de *traditio*, au fost înlăturați definitiv din comunitatea creștină. Orice preot sau episcop găsit vinovat de *traditio* sau de oricare alt păcat și-a pierdut puterea de a administra taine valide. Ca urmare, donatiștii au afirmat că, după persecuția lui Dioclețian, Biserica *catholică* din Africa nu mai era o biserică adevărată, de vreme ce episcopii și preoții ei au fost hirotoniți de oameni ca Felix sau Caecilian, care pentru ei erau *tradidores*. Astfel, donatiștii insistau asupra faptului că clerul *catholic* n-au primit o hirotonie validă și că, de aceea, nu administra taine valide.

După ce bisericile creștine din celealte provincii au refuzat să accepte pretenția donatiștilor de a fi singura Biserică adevărată din Africa, ei au mers mai departe, afirmând că acum ei constituiau singura biserică creștină adevărată din întreg Imperiul¹¹⁷⁴. Rămânând în comuniune cu catolicii din Africa, toate celealte Biserici au fost pătate de păcatul acestora și astfel și-au pierdut dreptul de a se numi creștini. De vreme ce donatiștii nu recunoșteau validitatea tainelor administrate de *catholici*, ei insistau ca orice *catholic* care se convertea, de bunăvoie sau silit, la secta lor, să fie rebotezat. Pentru Augustin, această practică a rebotezării, bazată pe argumentul că taina botezului era eficace doar

¹¹⁷⁴ H. Deane, *op. cit.*, p. 182.

dacă preotul care a administrat-o a fost curat din punct de vedere moral, era actul cel mai nelegituit al donațiștilor.

Pentru a-și legitima existența schismatică, donațiștii își creează o genealogie formată din persecuții trecuți ai iudaismului și ai creștinismului de către regalitate sau puterea imperială. Pentru a lua doar un exemplu, să ne referim la scrierile episcopului donatist Petilian, care scrie pe la anul 400. Petilian își îndeamnă comunitatea schismatică să se bucure de statutul lor de prigojni, căci împărații acestui veac au arătat întotdeauna ostilitate față de *christianitas*¹¹⁷⁵. Petilian dă o listă cu alți prigojni ai istoriei: Macabeii, cei trei tineri (Daniel 3, 8-30), Daniel și chiar Iisus, apoi continuă cu creștinii prigojni de împărații păgâni și sfârșește cu suferințele suportate de donațiști, de data asta din partea împăraților creștini, fără însă a-i pomeni cu numele, lista nominală oprindu-se la Dioclețian și Maximian. Persecuția donațiștilor cade în seama oficialilor imperiali Macarius și Ursatius, iar instigatori ai acestor persecuții din partea puterii imperiale sunt *catholicii*, falși profeti denunțați de Iisus (Matei 7, 15-16). Pentru Petilian, a fi creștin adevărat înseamnă, în ultimă instanță, a suferi persecuție, lucru pe care îl exprimă și la Sinodul de la Cartagina din 411¹¹⁷⁶.

¹¹⁷⁵ Acest îndemn îl regăsim în Augustin, *Contra litteras Petilianae* 2, 92, 202: *Quid autem vobis est cum regibus saeculi, quos numquam christianitas nisi invidos sensit?* („Ce aveți voi în comun cu regii acestui veac, pe care creștinismul nu i-a simțit niciodată altfel decât plini de dușmanie”?). Pentru un îndemn similar exprimat de Gaudentius, vezi Augustin, *Contra Gaudentium* 2, 13.

¹¹⁷⁶ *Gesta collationis Carthaginensis*, 3. 22: *Apud nos est enim vera catholica, quae persecutionem patitur, non quae facit* („Căci la noi este adevărata [Biserică] *catholică*, care suferă persecuția, nu care o face”). Pentru această concepție potrivit căreia dintotdeauna poporul lui Dumnezeu a fost persecutat, prin urmare și donațiștii constituie adevărul popor al lui Dumnezeu, vezi *Liber Genealogus*, o cronică universală scrisă în secolul al V-lea de unul sau mai mulți autori donațiști, ale căror nume nu se cunosc (cf. Alan Dearn, „Persecution and Donatist Identity in the *Liber Genealogus*”, în Hagit Amirav și Bas ter Haar Romeny (ed.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2007, pp. 127-135). Potrivit acestui document, istoria umanității se împarte, încă de la Cain și Abel, în două categorii: persecutorii și persecuții, cei din urmă constituind poporul lui Dumnezeu. Separarea donațiștilor de *catholici* și persecutarea celor dintâi de către cei din urmă constituie, pentru donațiști, dovada încorporării lor în poporul lui Dumnezeu.

Augustin nu-și bazează pleoaria împotriva donațiștilor doar pe fapte istorice (ex: Felix și Caecilian au fost găsiți nevinovați; chiar între episcopii și preoții donațiști se aflau mulți *tradidores*; și donațiștii au făcut apel la puterea civilă și la împărat, și numai după ce aceștia s-au dovedit favorabili *catholicilor*, donațiștii au devenit dușmani ai Imperiului); el atacă însăși concepția eclesiologică a donatismului, respectiv afirmațiile că Biserica trebuie să se constituie din cei puri și că validitatea tainelor depinde de moralitatea preotului. De vreme ce Biserica vizibilă a fost – și întotdeauna va fi – un amestec de oameni buni și răi, era imposibil și chiar blasfemator a încerca să faci o separare finală între cei buni și cei răi înainte de sfârșitul lumii și de judecata universală. Bineînțeles, disciplina bisericească trebuie să fie menținută, iar păcătoșii vădiți și notorii trebuie îndreptați și, dacă este necesar, chiar excluși din Biserică. Dar asta nu înseamnă că în această lume există vreun grup care să aibă dreptul și care să-și ia asupra sa responsabilitatea de a-i separa pe aleșii lui Dumnezeu de cei păcătoși și de a se declara ei însiși membri ai unei biserici pure și sfinte. Încercarea de a face o astfel de discriminare implică pretenția de a fi în stare a citi inimile și cele mai adânci gânduri ale oamenilor și de a face judecata finală asupra lor, o pretenție nelegiuță care usurpă sarcinile rezervate doar lui Dumnezeu. Cât privește tainele, Augustin a susținut că acestea erau ale lui Hristos și nu ale omului, și orice încercare de a face validitatea tainelor dependentă de moralitatea săvârșitorului ar duce la o completă dezintegrare a Bisericii. Orice preot care administrează taina Botezului în conformitate cu ritualul tradițional și în numele Sfintei Treimi conferă un botez valid, indiferent de păcatele acestuia; el este doar cel care oficiază taina; puterea tainei vine de la Hristos.

Poziția lui Augustin față de donatism poate fi structurată în trei etape distincte, plecând de la refuzul oricărei coerciții din partea puterii imperiale sau a autorității ecclastice împotriva acestuia și ajungând, în final, chiar la recomandarea acestei coerciții, date fiind efectele ei benefice. Să le luăm pe rând.

V.8.3.2. Prima fază a campaniei împotriva donatismului (391-398)

Această primă fază este marcată de respingerea absolută din partea lui Augustin a folosirii constrângerii de orice fel pentru a-i determina pe donatiști să renunțe la erorile lor și să se întoarcă în Biserica *Catholică*. Încă din timpul preoției lui Augustin (391-395) și în primii doi sau trei ani de episcopat, el a fost foarte preocupat de schisma donatistă, mai ales în Hippo. În 393, Augustin a compus acel psalm alfabetic care urma să fie cântat de popor, intitulat *Psalmus contra partem Donati*, astfel încât chiar și cei mai neinstruiți membri ai congregației să devină conștienți de erorile donatiste și de răspunsurile Bisericii la acestea. Între 391-400, el a scris și foarte multe scrisori către episcopi și laici donatiști, în care a încercat să-i convingă prin argumente și pe baza Sfintei Scripturi că tezele lor sunt greșite. Tonul acestor scrisori este prietenesc; în aproape fiecare dintre ele el îl îndeamnă pe corespondentul său să fie de acord să se întâlnească cu el sau cu alții *catholici* pentru o discuție pașnică asupra diferențelor care îi separă, în speranța împăcării și reunificării Bisericii din Africa. În același timp, el denunță violențele circumcelionilor și convertirile forțate, efectuate în multe părți de către donatiști, însă insistă asupra faptului că violența acestora nu îndreptăște Biserica să răspundă înapoi cu forță sau să facă apel la autoritățile civile pentru a aplica schismaticilor pedepsele legale. Singura autoritate la care fiecare din cele două părți aflate în conflict ar trebui să facă apel este cuvântul lui Dumnezeu, așa cum apare în Scriptură. Acolo unde oamenii au păreri diferite asupra interpretării Scripturilor, trebuie să investigheze atent problema, să facă apel la bisericile din alte teritorii și din vremurile de dinainte și să discute cu argumente raționale și prin persuasiune, nu prin folosirea forței sau prin amenințări.

Într-o scrisoare din 392 trimisă lui Maximinus, episcop donatist de Sinitum, Augustin spune:

...pentru ca toți care ne aud pe noi să înțeleagă că nu este în intenția mea ca oamenii să fie constrânsi împotriva voinței lor spre nici una dintre comunități, ci ca adevărul să ajungă în deplină pace la cunoștința celor care se ceartă. Teroarea puterilor temporale va înceta din partea noastră; să înceteze, dar, și din partea voastră teroarea bandelor de circumcellioni. Să discutăm concret, să discutăm rațional, să discutăm conform autorităților Sf. Scripturi, și liniștiți și pașnici, pe cât ne stă în putință, să cerem, să căutăm, să batem, ca să primim, să găsim și să ni se deschidă nouă, și poate se va întâmpla ca, unindu-ne stăruințele și rugăciunile cu ajutorul lui Dumnezeu, să dispară din părțile noastre marea rușine și necredința a ținuturilor africane¹¹⁷⁷.

Intenția lui Augustin era aceea de a se întâlni într-un dialog direct, față către față, pentru a discuta pașnic pe baza datelor Scripturii și a rațiunii omenești, însotiti de rugăciune¹¹⁷⁸. Nu știm care a fost răspunsul lui Maximinus, însă dintr-o altă epistolă a lui Augustin¹¹⁷⁹ aflăm că acest Maximinus a devenit pe la anul 407 *catholic*.

Patru ani mai târziu, în 396, Augustin reia această idee a refuzului de a folosi forță:

Știe Dumnezeu (...) că această mișcare a sufletului meu este pașnică și că eu nu acționez astfel încât cineva să fie constrâns împotriva voinței sale la comuniunea *catholică*, ci [astfel] ca adevărul limpede să fie vestit tuturor celor care rătăcesc și, odată arătat, prin slujirea noastră și cu

¹¹⁷⁷ Augustin, *Epistola 23, 7* (CSEL XXXIV, 71-72): ... ut omnes, qui nos audiunt, intellegant non hoc esse propositi mei, ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innoscatur. Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum; cesseret etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellionum. Re agamus, ratione agamus, divinarum scripturarum auctoritatibus agamus, quieti atque tranquilli, quantum possumus, petamus, quaeramus, pulsemus, ut accipiamus et inveniamus et aperiatur nobis, ne forte fieri possit, ut adiuvante Domino concordes conatus et orationes nostras tanta deformitas atque impietas Africanarum regionum de nostris terris incipiat aboliri. P. Brown, în art. cit., p. 109 s.u., se îndoiește de faptul că această epistolă, ca și altele de acest fel (33, 34, 35, 43, 44, 49, 51, 66) ilustrează întreaga atitudine a lui Augustin față de coerciție. De fapt, spune Brown, ceea ce apare în aceste epistole este doar partea pe care Augustin o face publică din gândirea sa cu privire la coerciție, parte făcută publică din rațiuni diplomatice, însă acest lucru nu înseamnă că acestea epuizează toate ideile lui Augustin cu privire la această problemă.

¹¹⁷⁸ *Ibidem*, 23, 7 (CSEL 34, 72; PL 33, 98).

¹¹⁷⁹ Idem, *Epistola 105, 2, 4* (PL 33, 397): ...ipse ad Catholicam conversus esset.

ajutorul lui Dumnezeu, el însuși să convingă că trebuie să fie îmbrățișat și urmat¹¹⁸⁰.

Într-o altă epistolă din același an, 396, adresată unui alt episcop donatist de Hippo, Proculianus, Augustin reia și față de acesta aceeași invitație la dezbatere, scuzându-se în același timp de faptul că unii dintre *catholici* l-au tratat cu nedreptate, însă asigurându-l că au făcut acest lucru din prea mult zel, nu din mândrie¹¹⁸¹.

În 397, Augustin scrie un tratat în 2 cărți, *Contra partem Donati*; în *Retractationes*, referindu-se la acest tratat, Augustin ne spune că la timpul în care scrisese această lucrare, nu era în favoarea folosirii forței împotriva schismaticilor:

În prima dintre aceste cărți am spus că nu am fost de acord ca schismaticii să fie constrânși în mod forțat la comuniune, prin forța oricărei puteri seculare. Și într-adevăr, la acea vreme nu eram în favoarea acestui mers, de vreme ce încă nu descoperisem cât de mult rău a îndrăznit impunitatea acestora, sau cât de mult ar fi contribuit la îndreptarea lor o disciplină grijulie¹¹⁸².

Poziția lui Augustin pare să rămână neschimbată într-o scrisoare trimisă unor donațiști în 398, în care raportează rezultatele uneidezbateri cu episcopul donatist de Tubursi, Fortunius. El spune astfel:

¹¹⁸⁰ Idem, *Epistola 34*, 1 (CSEL XXXIV, 23): *Scit Deus (...) eumque motum animi mei esse pacificum neque me id agere, ut ad communionem catholicam quisquam cogatur invitus, sed ut omnibus errantibus aperta veritas declaretur et per nostrum ministerium Deo iuvante manifestata se amplectendam atque sectandam satis ipsa persuadeat.* În același an, Augustin notează că i-a interzis unui părinte să folosească forța pentru a-și constrânge fiica, care se convertise la donatism și care devenise călugăriță acolo, să se întoarcă în sânul Bisericii *catholice* (*Epistola 35*, 4; CSEL XXXIV, 30).

¹¹⁸¹ Idem, *Epistola 33*, 3 (PL 33, 130; CSEL 34, 19): *... quaeo te, ne illam contumeliam deputes... non de superbo animo processisse* („Te rog să nu socotești că acea jignire... a ieșit dintr-un suflet mândru”).

¹¹⁸² Idem, *Retractationes*, II, V (CSEL XXXVI, 137): *in libro primo dixi non mihi placere ullius saecularis potestatis impetu schismaticos ad communionem violenter arctari. Et vere mihi tunc non placebat, quoniam nondum expertus eram, vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinae.*

Eu am admis că din Noul Testament n-ar putea fi scos nici un exemplu al unui om drept care-l trimite la moarte pe cineva... Între alte lucruri, s-a pretins că partida noastră intenționa să-i persecute; iar el a spus că ar vrea să mă vadă cum reacționez în cazul unei astfel de persecuții, dacă aş consimți la o astfel de cruzime sau aş refuza orice încuviințare la ea. Am răspuns că Dumnezeu a văzut inima mea, care era nevăzută de ei; de asemenea, că ei n-au avut pană acum nici un motiv să se teamă de o astfel de persecuție care, dacă ar avea loc, ar fi lucrarea unor oameni răi, care nu ar fi, totuși, atât de răi ca unii din propria lor partidă¹¹⁸³.

Zece ani mai târziu, în 408, discutând schimbarea sa față de folosirea puterii imperiale împotriva donaților, Augustin spune:

La început, părerea mea nu era alta decât că nimeni nu trebuie să fie constrâns la unitatea cu Hristos, că trebuie să se acționeze prin cuvânt, să se lupte prin argumentare, să se învingă prin rațiune, pentru a nu-i avea *catholici* doar cu numele pe cei pe care îi cunoșteam eretici declarați¹¹⁸⁴.

Textele de mai sus sunt concludente: în această primă perioadă a controversei purtate de Augustin cu donații, acesta a fost de partea dialogului, pe care îl socotea mijlocul optim de ajungere la adevăr. Decelăm în această concepție propria sa experiență de viață: convertit pe drumul spre înțelepciune de lucrarea unui păgân¹¹⁸⁵, Augustin a fost în permanență în căutarea ei, folosindu-se de lectură, meditație, dialog. Deznodământul căutării sale a fost unul fericit: Hristos. A încercat să aplique această metodă și în relația sa cu donații; însă dezamăgirea i-a fost pe măsură.

¹¹⁸³ Idem, *Epistola 44*, 5, 10-11 (CSEL XXXIV, 117-118).

¹¹⁸⁴ Idem, *Epistola 93*, 5, 17 (CSEL XXXIV, 461): *nam mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus.*

¹¹⁸⁵ *Hortensius* a lui Cicero.

V.8.3.3. A doua fază a campaniei împotriva donatismului (399-405)

Unul dintre argumentele favorite ale lui Augustin împotriva donaților, atunci când aceștia se plângneau că sunt persecuți de autoritățile civile la instigarea Bisericii *Catholice* era acela de a le reaminti că ei au folosit frecvent procesele juridice și forța statală pentru a-și pedepsi dizidenții, pe maximianiști, și de a-i alunga din bisericile lor. Una dintre primele ocazii în care el folosește acest argument este o scrisoare datată 399 sau 400; este de notat faptul că aici, Augustin nici nu acceptă, nici nu respinge ideea că este drept ca Biserica să facă apel la autorități pentru ajutor¹¹⁸⁶. Această scrisoare sugerează o schimbare de atitudine a lui Augustin față de donatism și începutul celei de a doua faze în campania contra acestora. Lucrarea *Contra Epistulam Parmeniani*, pe care cei mai mulți o datează în jurul anului 400, conține prima indicație clară a faptului că Augustin se îndreaptă către aprobarea principiului intervenției statale. El notează că puterea politică îi pedepsește pe păgâni pentru religia lor falsă și vătămătoare, și că această acțiune este în general încuviațată. În plus, puterea civilă pedepsește multe dintre „faptele trupului” menționate de Sf. Ap. Pavel în Ep. către Galateni 5: 19-21, inclusiv otrăvirea. Dacă acestea sunt pe drept pedepsite, și donații aproba acest lucru, de ce n-ar fi pedepsite tot pe drept și erezile, de vreme ce Ap. Pavel spune despre ele că au aceeași cauză ca și celealte¹¹⁸⁷? În aceeași lucrare, Augustin respinge argumentul donatist potrivit căruia oricine care suferă persecuții din

¹¹⁸⁶ Augustin, *Epistola 51, 3* (CSEL XXXIV, 146-147).

¹¹⁸⁷ Idem, *Contra Epistolam Parmeniani*, I, X 16 (CSEL LI, 37): *illud quaero, cum manifesta enumeret apostolus opera carnis (...) quid istis videatur, ut crimen idolatriae putent iuste ab imperatoribus vindicari, aut si nec hoc volunt, cur in veneficos vigorem legum exerci iuste fateantur, in haereticos autem atque impias dissensiones nolint fateri, cum in eisdem iniuitatis fructibus auctoritate apostolica numerentur?* („Întreb: de vreme ce Apostolul enumeră faptele trupului ... ce cred aceștia [adică: donații] când socotesc drept că idolatria poate fi pedepsită de împărați, sau dacă nu vor să răspundă la aceasta, de ce afirmă că este drept să se aplice cu vigoare legile împotriva vrăjitorilor, dar nu se pronunță împotriva ereticilor și a discordiilor lipsite de pietate, cu toate că acestea sunt numărate de autoritatea apostolică printre roadele nedreptății?”).

partea autorității politice pe motive de religie este, *ipso facto*, martir. Doar cei care suferă persecuție „pentru dreptate” sunt preamăriți, iar donații nu fac parte dintre aceștia¹¹⁸⁸.

Câteva referiri la problema intervenției statale împotriva ereziei se găsesc în *Contra Litteras Petilianī*, scrisă între 400-405¹¹⁸⁹, în care Augustin replică unei scrisori adresată de Petilian, episcopul donatist de Cirta, preoților și diaconilor săi. După ce se referă la atacurile sălbaticice asupra Bisericii de către trupele comandate de Optatus de Thamugadi, Augustin afirmă că astfel de violențe au făcut necesar apelul Bisericii către autorități pentru a-i pedepsi pe conducătorii donații prin impunerea unei amenzi de 10 livre de aur (*decem libris auri*), o pedeapsă extraordinar de blândă, având în vedere mărimea crimelor lor, și pe care episcopii n-au plătit-o¹¹⁹⁰. În această etapă, Augustin pare să limiteze folosirea pedepsei statale la liderii schismei, în special la cei care au fost vinovați de organizarea și ducerea atacurilor violente asupra *catholicilor*. Deși el apără legile imperiale care prevăd pedeapsa ereticilor, să notăm că el nu caută ca această pedeapsă stipulată asupra donaților (10 livre de aur) să fie dusă la împlinire. Pare că Augustin vede în lege și în pedepsele pe care le stipulează mai mult o amenințare și mai puțin o pedeapsă directă a ereziei¹¹⁹¹. Legile hotărâte împotriva donaților, spune Augustin, nu-i constrâng să facă binele, însă îi împiedică să facă răul¹¹⁹². În concordanță cu învățătura sa generală

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, I, IX, 15 (CSEL LI, 36): *Ideoque Dominus... non generaliter ait: „Beati qui persecutione patiuntur”, sed addidit magnam differentiam, qua vere a sacrilegio pietas secernatur. Ait enim: „Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam”. Nullo modo autem propter iustitiam patiuntur, qui Christi Ecclesiam diviserunt...* („Pentru aceasta Domnul nostru... nu spune la modul general: *Fericiti cei prigoniți*, ci a adăugat o mare diferență, prin care cu adevărat pietatea este deosebită de sacrilegiu. Căci a zis: *Fericiti cei prigoniți pentru dreptate*. Însă în nici un chip nu sunt prigoniți pentru dreptate cei care au divizat Biserica lui Hristos”).

¹¹⁸⁹ H. A. Drake, (art. cit., în *op. cit.*, p. 12), o datează în anul 405.

¹¹⁹⁰ Augustin, *Contra Litteras Petilianī* II, 83, 184 (CSEL LII, 114).

¹¹⁹¹ Aceeași impresie și într-o scrisoare trimisă în 402 lui Crispinus, un donatist (*Epistola* 66, 1; CSEL XXXIV, 235), cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 320, nota 38.

¹¹⁹² Augustin, *Contra Litteras Petilianī*, II, 83, 184 (CSEL LII, 112-113): *Si quae igitur adversus vos leges constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini. Nam bene facere*

privitoare la pedeapsă, Augustin insistă asupra faptului că nu este numai drept pentru autoritățile publice să pedepsească facerea de rău, de vreme ce astfel, ele acționează ca slujitoare ale lui Dumnezeu, dar și că o astfel de pedeapsă este un act de iubire cu scopul de a-i conduce pe cei pedepsiți la îndreptare. Pedeapsa însăși nu schimbă voința rea a omului, nici nu ameliorează comportamentul acestuia, dar poate sluji ca o avertizare și ca un stimulent pentru a-și schimba atitudinea și modul de viață. Nu coerciția exercitată de reprezentanții puterii imperiale este cea care îi face pe oameni să devină creștini, ci harul divin face acest lucru. Coerciția are doar acest rol preventiv, de a împiedica săvârșirea răului.

După ce împăratul a emis primul edict de unire și a poruncit oficialilor săi din Africa să impună pedepse severe asupra donațiștilor, Augustin, în acord cu decizia luată la al 10-lea sinod al Cartaginei din august 405, i-a scris guvernatorului provincial Caecilianus, felicitându-l pentru măsurile pe care le-a luat, cu un remarcabil succes, în restul Africii, „în numele unității *catholice*” și exprimându-și tristețea

că districtul Hippo și regiunile încercătoare cu granița Numidiei nu au meritat încă să fie ajutate de autoritatea edictului tău de guvernator, nobile domn și fiu în Hristos, vrednic cu adevărat și pe bună dreptate de cinstire și admiratie¹¹⁹³.

Aici, la fel ca în scrisoarea către Crispinus, Augustin sugerează că dacă autoritățile proclamă edictul împăratului și-l pun în aplicare

nemo potest, nisi legerit, nisi amaverit quod est in libera voluntate; timor autem poenarum et si nondum habet delectationem bonae conscientiae, saltem intra claustra cogitationis coercet malam cupiditatem („Dacă, aşadar, unele legi au fost instituite contra voastră, prin ele nu vă constrângem să faceți binele, ci vă interzicem să faceți răul. Căci nimeni nu poate să facă binele, dacă n-ar fi ales, n-ar fi iubit ceea ce se află în libera voință; însă teama de pedeapsă, chiar dacă încă nu are plăcerea unei conștiințe bune, cel puțin constrângе dorințа cea rea [să rămână] între zăvoarele cugetării”).

¹¹⁹³ Idem, Epistola 86 (CSEL XXXIV, 396): *Quantum enim per alias Africae terras te unitati catholicae mirabili efficacia consuluisse gaudemus, tantum dolemus regionem Hipponensium Regiorum et ei vicinas partes confines Nimidiae, praesidali edicti tui vigore nondum adiuvari meruisse, domine eximie, et in Christe caritate vere meritoque honorabilis ac suspiciende fili.*

asupra unora dintre liderii donațiști care au promovat violența, cei mai mulți dintre urmași lor vor ține seama de avertisment și, astfel, nu vor mai trebui pedepsiți.

Într-o scrisoare către Emeritus, episcop donatist de Caesarea, care trebuie să fi fost scrisă undeva după 405¹¹⁹⁴, Augustin dă cea mai clară afirmație pentru această a doua fază cu privire la părerea lui față de folosirea puterii imperiale împotriva ereziei. Chiar dacă admitem, zice el, că creștinii nu trebuie să-i persecute pe cei răi, cu siguranță nu putem afirma că autoritățile civile, rânduite tocmai pentru a-i pedepsi pe răufăcători, pot să nu-și îndeplinească această sarcină. Augustin insistă asupra faptului că *catholicii* au cerut ajutorul puterii civile „nu pentru a vă persecuta pe voi, ci pentru a ne proteja noi însine împotriva actelor nelegiuite de violență săvârșite de ai voștri”¹¹⁹⁵. El sugerează că Biserica nu i-a cerut Imperiului să-i pedepsească pe schismatici pe baza schismei lor, ci doar a cerut protecție pentru ea însăși, pentru preoții și laicii ei împotriva actelor ilegale de violență comise de unii dintre donațiști, și în special de circumcelioni. În același timp, Augustin îl avertizează pe Emeritus că împărații, din propria lor inițiativă,

dau împotriva voastră astfel de decree, precum propriul lor zel și propria lor funcție le-o cere. Căci nu poartă sabia în zadar! Ei sunt slujitorii lui Dumnezeu, pentru a-i pedepsi pe cei care fac răul. În sfârșit, „dacă unii din partida noastră depășesc în această problemă granițele moderăției creștine, acest lucru ne displace”¹¹⁹⁶.

În 406, scriindu-i lui Januarius, episcop donatist de Casae Nigrae, Augustin reia același argument: violența și crimele donațiștilor îi constrâng pe *catholici* să ceară aplicarea decretelor imperiale împotriva lor¹¹⁹⁷.

¹¹⁹⁴ G. G. Willis, *op. cit.*, p. 64, o datează între 405-411.

¹¹⁹⁵ Augustin, *Epistola 87, 8* (CSEL XXXIV, 404): *Nostri autem adversus illicitas et privatas vestrorum violentias... a potestatibus ordinatis tuitionem petunt, non qua vos persequantur, sed qua se defendant*

¹¹⁹⁶ *Ibidem 87, 8* (CSEL XXXIV, 404): *postremo etiam si aliqui nostrorum non Christiana moderatione ista faciunt, displicet nobis.*

¹¹⁹⁷ Idem, *Epistola 88, 6* (CSEL XXXIV, 412).

În această a doua fază a luptei împotriva donatismului, Augustin nu renunță la dialog, care rămâne încă instrumentul preponderent și preferat de Augustin, însă începe să admită apelul la brațul secular. Cu un amendament, totuși: *doar în scop defensiv!* Violenței trebuie să i se răspundă cu violență, atunci când aceasta reprezintă singura modalitate de a-i apăra pe credincioșii *catholici* în fața neleguiurilor comise de donațiști.

V.8.3.4. A treia fază a campaniei împotriva donatismului (406-411)

În același an, 406, într-o scrisoare către un laic, Festus, Augustin insistă asupra faptului că este echitabil și drept pentru *catholici* să lucreze în mod constant și energetic nu numai în apărarea celor care sunt deja *catholici*, ci și pentru îndreptarea celor care nu sunt încă astfel¹¹⁹⁸. A suferi pedeapsă nu este prin ea însăși o dovadă de dreptate sau de sfîrșenie, căci

oamenii devin martiri nu prin cantitatea suferinței lor, ci prin cauza pentru care suferă. Acest lucru l-aș afirma și față de niște oameni care s-ar afla cuprinși doar de întunericul erorii, și care din această pricina suferă pedepse pe deplin meritate, și care nu au îndrăznit să se arunce asupra nimăului cu o violență nebunească¹¹⁹⁹.

Aceasta pare să fie prima indicație a faptului că Augustin începe să fie de acord cu impunerea pedepselor legale asupra celor care doar sunt eretici și care n-au comis nici o altă fărădelege. El notează faptul că

¹¹⁹⁸ Idem, *Epistola 89, 1* (CSEL XXXIV, 419): *si pro errore homines et damnabili dissensione et convicta modis omnibus falsitate tanta praesumunt, ut eorum salutem requirenti catholicae ecclesiae tam audaciter insidiari minarique non cessent, quanto magis aequum est et oportet eos, qui pacis et unitatis Christianae adserunt veritatem omnibus etiam dissimulantibus et cohidentibus manifestam, satagere instanter atque impigre non solum pro eorum munimine, qui iam catholici sunt, verum etiam pro eorum correctione, qui nondum sunt* („Dacă, pentru o eroare, oamenii devin atât de cutezători, în ciuda discordiei condamnable și a minciunii lor, dovedite în toate felurile, încât asediază și amenință cu atâtă îndrăzneală Bisericăa *catholică* ce caută doar mântuirea lor, cu atât mai mult este drept și necesar ca cei care apără adevărul păcii și al unității creștine, care este cunoscut tuturor, chiar și celor ce se prefac [că nu-l cunosc] și luptă împotriva lui, să se ostenească fără întârziere și fără odihnă nu numai pentru apărarea celor ce sunt deja *catholici*, dar și pentru îndreptarea acelora ce încă nu sunt”).

¹¹⁹⁹ *Ibidem, 89, 2* (CSEL XXXIV, 419).

unii dintre donațiști rezistă convertirii „cu furie energetică”, iar alții cu „imobilitate pasivă”. Biserică nu poate și nu va refuza să folosească orice remedii care pot duce la însănătoșirea lor, „când caută cu neliniștea unei mame salvarea tuturor, tulburată fiind de turbarea unora și de letargia altora”¹²⁰⁰. Cei dintâi trebuie înfrânați, iar ceilalți treziți, și în ambele cazuri, tratamentul aplicat este o lucrare a dragostei. Augustin nu mai crede că „măsurile strășnice” împotriva eretiei nu duc la nimic bun. El nu afirmă niciodată că forța și teama sunt metode care pot fi în mod direct eficiente împotriva eretiei. Totuși, el începe acum să argumenteze că amenințarea cu pedeapsa nu numai că poate să-i înfrâneze pe unii de la turbarea lor violentă, dar poate și să-i elibereze pe alții de teama față de violența fanaticilor; odată ce adeptii timizi sunt eliberați de această teamă și de legăturile obișnuinței, este posibil să fie convinși prin argumente raționale și prin autoritatea Scripturii¹²⁰¹.

Lunga scrisoare din 408, adresată lui Vincentius, care fusese prietenul său când a fost student la Cartagina și care acum era episcop de Cartenna și membru al micii factiuni rogatiste¹²⁰² din cadrul donatismului, ne oferă o afirmație clară a schimbării de atitudine a lui Augustin asupra folosirii coerciției statale împotriva eretiei¹²⁰³. El menționează că,

¹²⁰⁰ *Ibidem*, 89, 6 (CSEL XXXIV, 423-424): *Resistunt autem duobus modis: aut saeviendo, aut pigrescendo. Quid igitur hic faciat Ecclesiae medicina, salutem omnium materna caritate conquirens, tamquam inter phreneticos et lethargicos aestuans?*

¹²⁰¹ Idem, *Epistola* 93, 1, 3 (CSEL XXXIV, 448). Frend (*op. cit.*, p. 234) afirmă: „limitat în mediul și în clasa sa socială, Augustin a eșuat în aprecierea ideilor religioase și a formației opoñenților săi donațiști. El a crezut că are de-a face cu aberații mintale cristalizate în obicei, din care oamenii puteau fi ușor scoși printr-o persecuție moderată”.

¹²⁰² Această factiune a fost inițiată de episcopul donatist Rogatus de Cartenna (în provincia Mauretania Caesariensis), ca o ripostă la cruzimile și imoralitățile săvârșite de circumcellioni. Împreună cu nouă colegi episcopi, Rogatus a hotărât să se separe de donațiști și să-și întemeieze propria sa comunitate, în care curătenia morală tradițională, bazată pe non-violență, să fie marca lor definitorie. Această schismă în schismă se întâmplă în timpul în care la cârma donațiștilor se afla Parmenian (355-391), cândva după 364 (vezi Frend, *op. cit.*, p. 197).

¹²⁰³ În această epistolă (93), Augustin folosește și ridiculizarea adversarului, răspunzându-i cu ironie lui Vincentius, care spuse că el nu este adeptul coerciției: nu e vorba de neagrearea unei asemenea modalități, ci de neputința de a o folosi, dat fiind faptul că

deși la început s-a opus oricărei folosiri a coerciției, și-a schimbat poziția datorită exemplelor de eficiență a constrângerii, pe care colegii lui episcopi i le-au oferit.

Am cedat, aşadar, evidenței aduse de aceste exemple pe care colegii mei mi le-au prezentat... Iar această părere a mea a fost covârșită nu numai de cuvintele acelora care au contrazis-o, ci și de exemplele convingătoare spre care au putut arăta. Căci mai întâi au adus împotriva părerii mele propriul meu oraș care, deși fusese odinioară în întregime de partea lui Donatus, a fost adus înapoi la unitatea *catholică* prin frica de decretele imperiale, și pe care acum îl vedem că atât de mult detestă flagelul acelei îndrăzneli a voastre, încât s-ar crede că n-a fost niciodată implicat în ea¹²⁰⁴.

Succesul acestei politici de coerciție, spune Augustin mai departe, nu se limitează la Hippo:

nu vedem câțiva oameni ici-colo, ci multe cetăți, odinioară donatiste, acum *catholice*, detestând cu vehemență schisma diabolică și iubind cu ardoare unitatea Bisericii; iar acestea au devenit *catholice* sub influența acelei frici care lor le displace, provocată de legile emise de împărați, începând cu Constantin, în fața căruia partida voastră, cu consumă-mântul tuturor, l-a acuzat pe Caecilianus, și până la împărații zilelor noastre...¹²⁰⁵.

rogătiștii sunt foarte puțini. Coerciția își găsește aici și o justificare practică, ce ține de numărul celor care o folosesc, de puterea pe care o dă cantitatea în utilizarea acesteia (vezi H. A. Drake, *art. cit.* în *op. cit.*, p. 16).

¹²⁰⁴ Augustin, *Epistola* 93, 5, 17 (CSEL XXXIV, 461-462): *His ergo exemplis a collegis meis mihi propositis cessi. (...) Sed haec opinio mea non contradicentum verbis sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam legum imperialium timore conversa est, quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur.* Augustin fie se face aici vinovat de exagerare, fie se amăgește pe sine, atunci când afirmă că întreg Hippo a fost convertit la *catholicism*. După execuția lui Stilicho în August, 408, Macrobius, succesorul episcopului donatist Proculianus, care a fost alungat din Hippo după edictul de unire din 405, s-a întors în oraș în triumf, cu o escortă de circumcelioni. Vezi Frend, *op. cit.*, pp. 270 și 272 și referințele lui Augustin despre acest lucru în *Epistola* 108, 5, 14; *Epistola* 106, și *Epistola* 124, 2.

¹²⁰⁵ Idem, *Epistola* 93, 5, 16 (CSEL XXXIV, 461). Vezi, totuși, comentariul lui Frend referitor la rezultatele persecuției din 405 până în 411: „în ansamblu, câștigurile *catholice* au fost locale și parțiale, depinzând foarte mult de calitățile personale ale episcopilor *catholici*

Deși este adevărat că nimeni „nu poate fi bun în ciuda proprietiei sale voințe”, teama de pedepsele impuse de legi i-a determinat pe mulți fie să renunțe la dușmânia lor față de Biserică, fie să investigheze adevărul față de care fuseseră ignoranți; un astfel de om „temându-se, fie respinge minciuna, pe care o apără, fie caută adevărul, pe care nu îl cunoștea, și voiește acum să țină ceea ce înainte nu voia”¹²⁰⁶. Mulți care au fost ținuți în sânul donatismului prin forța obiceiului și a tradiției au fost convertiți și, ceea ce este și mai minunat, mulți dintre circumcelionii care fuseseră violenti într-un mod fanatic au fost aduși în Biserică de teama cea folositoare prilejuită de pedepsele imperiale¹²⁰⁷. Bineînțeles, există printre donațiști oameni care nu au fost înfrânați de la ostilitatea violentă față de Biserică, nici treziti din letargia lor prin frica de pedepse, dar faptul că leacul nu-i vindecă pe toți cei care sunt bolnavi nu înseamnă că acesta nu trebuie folosit deloc. „De aceea trebuie abandonată arta vindecării, fiindcă boala unora este incurabilă”¹²⁰⁸?

Astfel, Augustin afirmă că succesul coerciției în a aduce un mare număr de donațiști înapoi la unitatea Bisericii este lucrul care l-a convins că opoziția sa inițială față de această metodă fusese greșită și că colegii săi episcopi care fuseseră în favoarea recursului la brațul secular avuseseră dreptate. În privința convertirilor care au fost efectuate ca urmare a pedepselor legale, Augustin le vede acum ca pe niște „cuceriri ale Domnului”:

Puteam eu să mă opun colegilor mei, și rezistându-le, să stau în calea unor astfel de cuceriri ale Domnului, și să împiedic oile lui Hristos care

luati individual, și într-o măsură surprinzătoare, au fost balansate de pierderi proprii în favoarea donatismului. Împărțirea, în Africa de Nord, în zone fixe și foarte clare, *catholicii* predominând în regiunile urbane, iar donațiștii în înaltele câmpii numidiene, a devenit tot mai pronunțată. În mod evident, fiecare parte s-a concentrat pe eliminarea minorităților din propriile lor teritorii” (*op. cit.*, p. 265; vezi și pp. 267 și 272).

¹²⁰⁶ *Ibidem* 93, 5, 16 (CSEL XXXIV, 461): ...timens vel respuat falsum, de quo contendebat, vel quaerat verum, quod nesciebat, et volens iam teneat, quod nolebat.

¹²⁰⁷ *Ibidem* 93, 1, 2 (CSEL XXXIV, 447).

¹²⁰⁸ *Ibidem* 93, 1, 3 (CSEL XXXIV, 447): numquid ideo neglegenda est medicina, quia nonnullorum est insanabilis pestilentia?

rătăceau pe munții și pe dealurile voastre – adică, pe proeminențele mândriei voastre – să fie adunate în țarcul păcii, unde este doar o singură turmă și un singur Păstor¹²⁰⁹?

Fără șocul declanșat de represiunea și corecția puterii imperiale, mulți dintre donații care au fost eliberați din rătăcire n-ar fi fost îndemnați să examineze adevărul și astfel ar fi rămas în „lanțurile obiceiului” și „nu s-ar fi gândit în nici un fel să fie aduși într-o condiție mai bună”¹²¹⁰.

Coerciția în ea însăși nu este nici bună, nici rea; ceea ce trebuie luat în considerare când este aplicată este „ce fel de lucru este cel spre care cineva este constrâns, dacă acesta este bun sau rău”¹²¹¹. Dacă faptul de a suferi persecuție ar fi întotdeauna demn de laudă, atunci Hristos ar fi spus: „fericiți cei prigoniți”, și nu ar fi adăugat „pentru dreptate”. Iar dacă ar fi întotdeauna greșit să impui persecuție, atunci nu ni s-ar fi spus în Scriptură: „Pe cel ce într-ascuns își clevetea vecinul, pe acela l-am alungat” (Ps. 100, 5). Unii oameni care sunt persecuți sunt răi și merită această pedeapsă; alții sunt buni și sunt persecuți pe nedrept. Unii persecutori sunt oameni răi care acționează din ură și din răutate, în timp ce alții sunt oameni buni care pedepsesc într-un spirit de iubire și de dreptate. Chiar atunci când „Mama cea adevărată și legitimă”, adică Biserica, acționează cu severitate față de copiii săi, iar aceștia primesc un medicament amar,

ea nu răsplătește răul cu rău, ci aplică beneficiul disciplinei pentru a înlătura răul păcatului, nu vătămând prin ură, ci vindecând prin dragoste. Când cei buni și cei răi fac aceleași fapte și suferă aceleași necazuri, trebuie să fie deosebiti nu prin ceea ce fac sau suferă, ci prin cauzele care îi mână spre acestea. [De exemplu], Faraon a asuprit poporul lui Dumnezeu cu munci grele; Moise a lovit același popor cu

¹²⁰⁹ *Ibidem* 93, 5, 19 (CSEL XXXIV, 463): *His ego dominicis lucris impeditudis ad contradicendum me opponerem collegis meis, ne in montibus et collibus vestris, id est in tumoribus superbiae vestrae Christi oves errantes in pacis ovile colligerentur, ubi est unus grex et unus pastor?*

¹²¹⁰ *Ibidem* 93, 1, 1 (CSEL XXXIV, 445-446).

¹²¹¹ *Ibidem* 93, 5, 16 (CSEL XXXIV, 461): *vides itaque iam, ut opinor, non esse considerandum, quod quisque cogitur, sed quale sit illud, quo cogitur, utrum bonum an malum.*

corecții severe, atunci când s-a făcut vinovat de impietate: au făcut aceleași fapte, însă n-au vrut să fie de folos în același fel: unul era umflat de dorința de putere, altul era inflamat de iubire¹²¹².

La obiecția lui Vincentius că niciunde în Noul Testament nu se poate găsi un exemplu în care Biserica face apel la regii pământului pentru ajutor sau protecție împotriva dușmanilor ei, Augustin spune că, deși acest lucru este adevărat, trebuie totuși să distingem între epoca Apostolilor și a martirilor și epoca prezentă, în care profeția: „Si acum împărați, înțelegeți! Învătați-vă toți, care judecați pământul! Sluiți Domnului cu frică” (Ps. 2, 10-11), a fost împlinită. Faptele regelui Nabucodonosor din Vechiul Testament prefigurează atât condiția Bisericii în epoca martirilor, cât și condiția ei prezentă¹²¹³:

În epoca Apostolilor și a martirilor a fost împlinit acel lucru care a fost prefigurat atunci când vestitul rege i-a constrâns pe oamenii pioși și drepti să se închine imaginii sale, și i-a aruncat în flăcări pe toți cei ce au refuzat. Acum este împlinit acel lucru care a fost prefigurat de același rege imediat după aceea, când, fiind convertit la închinarea adevăratului Dumnezeu, a dat un decret în tot regatul, ca oricine care vorbește împotriva Dumnezeului lui Ședrach, Meșach și Abednego să suferă pedepsele pe care [neleguiurile lor] le merită¹²¹⁴.

Într-o altă lucrare, Augustin ne spune că motivul pentru care această istorie este povestită în Scriptură și este citită înaintea împăraților creștini este pentru ca

¹²¹² Ibidem 93, 2, 6 (CSL XXXIV, 450-451): *quicquid ergo facit vera et legitima mater, etiam si asperum amarumque sentiatur, non malum pro malo reddit, sed bonum disciplinae expellendo malum iniquitatis adponit non odio nocendi sed dilectione sanandi. Cum boni et mali eadem faciunt eademque patiuntur, non factis et poenis sed causis utique discernendi sunt. Pharaon populum Dei duris laboribus adterebat, Moyses eundem populum impie agentem duris coercionibus affligebat; similia fecerunt, sed non similiter prodesse voluerunt: ille dominatione inflatus, iste dilectione inflammatus est.*

¹²¹³ Cf. Daniel 3: 1-30.

¹²¹⁴ Augustin, *Epistola 93, 3, 9* (CSEL XXXIV, 453): *Temporibus itaque apostolorum et martyrum illud implebatur, quod figuratum est, quando rex memoratus pios et iustos cogebat adorare simulacrum et recusantes mittebat in flammarum; nunc autem illud impletur, quod paulo post in eodem rege figuratum est, cum conversus ad honorandum Deum verum decrevit in regno suo, ut, quicumque blasphemaret Deum Sidrac, Misac et Abednego, poenis debitissimi subiaceret.*

să poată fi prezentat un exemplu în fața slujitorilor lui Dumnezeu, pentru a-i împiedica să comită sacrilegiu închinându-se regilor, iar înaintea regilor, pentru ca aceștia să se arate pe sine religioși prin credința în Dumnezeu și pentru ca să poată să se gândească ce decrete trebuie să ia în regatul lor, pentru ca același Dumnezeu ... să nu fie tratat cu dispreț între credincioșii din regatul lor¹²¹⁵.

Regele îl slujește pe Dumnezeu cu teamă împiedicând și pedepșind acele fapte care sunt contrare poruncilor Lui; sarcina lui specială, pe care alți oameni nu o pot împlini, este aceea de a-L sluji pe Dumnezeu „promulgând cu o asprime potrivită legi ce poruncesc cele drepte și interzic cele contrare”¹²¹⁶. De exemplu, nici o persoană privată nu are dreptul să poruncească ca idolii păgânilor să fie înlăturați sau distruși. Doar aceia care dețin în mod legal proprietatea pe care se află idolii au dreptul să distrugă acei idoli după ce au devenit creștini și au sfărâmat idolii din inima lor, sau regele și conducătorul, în virtutea autorității lor publice, au dreptul să poruncească ca idolii să fie distruși. Este de datoria regilor creștini să poruncească ceea ce este drept și să pedepsească ceea ce este nedrept, nici un om sănătos nu ar putea spune regilor: „Să nu vă îngrijiți în imperiul vostru de cine este susținută sau atacată Biserica Domnului vostru; nu ține de voi cine vrea să fie sau religios, sau sacrileg”¹²¹⁷. Donațiștii sunt supărați fiindcă conducătorii creștini sunt ațâtași împotriva ereticilor și a schismaticilor:

Cum altfel ar putea ei să dea seamă lui Dumnezeu de conducerea lor?
Bagă de seamă, iubitule, ce spun: îi privește pe regii creștini ai acestei

¹²¹⁵ Idem, *Contra Litteras Petiani*, II, 92, 211 (CSEL LII, 136).

¹²¹⁶ Idem, *Epistola* 185, 5, 19 (CSEL LVII, 17): *aliter enim servit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, servit vivendo fideliter, quia vero etiam rex est, servit leges iusta praeципientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo.* În altă parte, Augustin spune: „Căci în această privință regii, de vreme ce au fost porunciți de autoritatea divină, îl slujesc pe Dumnezeu în măsura în care poruncesc fapte bune și interzic faptele rele, nu numai pe acelea care țin de societatea omenească, ci și pe acelea care ating religia” (*Contra Cresconium*, III, LI, 56; CSEL LII, 462).

¹²¹⁷ Idem, *Epistola* 185, 5, 20 (CSEL LVII, 18): *Nolite curare in regno vestro, a quo teneatur vel oppugnetur ecclesia domini vestri; non ad vos pertineat, quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus.*

lumi să-și dorească ca mama lor, Biserica, de la care ei au fost născuți spiritual, să aibă pace în vremurile lor¹²¹⁸.

Esența punctului de vedere al lui Augustin despre rolul propriu al regilor în corectarea și pedepsirea erziei și a schismei este exprimată într-o frază scurtă din scrisoarea adresată lui Vincentius în 408: „Regii pământului să-L slujească pe Hristos chiar făcând legi în favoarea Lui”¹²¹⁹. În această scrisoare găsim ceea ce pare a fi prima întrebuițare a parbolei cinei celei mari (Luca 14, 16-24) ca o justificare a folosirii coerciției statale împotriva ereticilor – famoasa doctrină a lui *compelle intrare*. Vincentius argumentează că nici un om nu ar trebui constrâns pentru a fi eliberat de consecințele fatale ale erorii. Augustin răspunde că acest argument ignoră faptul că Dumnezeu, care ne iubește mai mult decât oricine altcineva, adeseori se poartă cu noi în acest fel¹²²⁰. Mai mult, Vincentius a uitat afirmația Mântuitorului: „Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl” (Ioan 6, 44).

Răspunsul lui Augustin la argumentul lui Vincentius se află în parabola cinei celei mari. El folosește întreaga parabolă ca o figură a Bisericii. Potrivit interpretării lui Augustin, musafirii care au fost cei dintâi invitați, dar au refuzat să vină, sunt evrei; săracii, schilozii, șchiopii, orbii aduși de pe străzi sunt neamurile care au devenit creștine; iar cei care sunt siliți să intre de pe drumuri și de lângă garduri sunt ereticii și schismaticii¹²²¹:

¹²¹⁸ Idem, *In Evangelium Ioannis*, XI, 14 (CCSL XXXVI, 119).

¹²¹⁹ Idem, *Epistola* 93, 5, 19 (CSEL XXXIV, 464): *immo vero serviant reges terrae Christo etiam leges ferendo pro Christo.*

¹²²⁰ Ibidem 93, 2, 5 (CSEL XXXIV, 449): *et putas nullam vim adhibendam esse homini, ut ab erroris pernicie liberetur, cum ipsum Deum, quo nemo nos utilius diligit, certissimis exemplis hoc facere videas* („și socotești că nu trebuie întrebuițată coerciția împotriva omului, pentru a fi scăpat de nerorocirea erorii, când vezi că însuși Dumnezeu, decât Care nimeni nu ne iubește mai cu folos, face acest lucru prin cele mai clare exemple”).

¹²²¹ Vezi Augustin, *Contra Gaudentium*, I, XXV, 28 (CSEL LIII, 226-227): *intellegimus „vias” haereses, schismata „saepes”; viae quippe hoc loco significant diversas opiniones, saepes autem perversas opiniones* („înțelegem prin drumuri ereziile, iar prin garduri, schisme; căci drumurile semnifică în acest loc diversele opinii, iar gardurile, opinile perverse”). Foarte interesantă distincție, după părerea noastră. Erezia este o eroare de cunoaștere, dar care

Pentru cei care fac garduri, obiectul lor este acela de a face separări. Să fie îndepărtați de la garduri, să fie smulși din mijlocul spinilor! S-au înțepenit lângă garduri, nu vor să fie constrânși. Lăsați-ne să venim, spun ei, din propria noastră voință. Dar nu aceasta este porunca Domnului, [ci] „Siliți-i să intre”, spune El. Constrângerea să fie în afară, voința va răsări înăuntru¹²²².

Sau, în altă parte:

De aceea, dacă prin puterea pe care Biserica, prin religia și prin credința regilor, a primit-o prin însărcinare divină la timpul potrivit, aceștia, care sunt găsiți pe ulițe și lângă garduri, adică în erezii și în schisme, sunt constrânși să intre, să nu critice fiindcă sunt constrânși, ci să fie atenți încotro sunt constrânși¹²²³.

Într-o scrisoare adresată în 416 unui preot donatist pe nume Donatus, Augustin îi amintește acestuia că în perioada în care a fost predicată Evanghelia, Biserica se afla doar la vîrsta copilăriei, iar profeția: „Și se vor închina lui toți împărații pământului, toate neamurile vor sluji lui” (Ps. 71, 11) încă nu era împlinită. Acum, după ce profeția s-a împlinit în mare parte,

Biserica exercită o mai mare putere, astfel încât ea poate nu numai să invite, ci chiar să-i constrângă pe oameni să îmbrățișeze binele... Observă acum în ce mod s-a spus cu privire la cei care au venit prima dată: „adu-i înăuntru” (Luca 14, 21), nu s-a spus: „silește-i să intre” – ceea ce înseamnă începurile Bisericii, când doar creștea spre postura în care ar fi avut puteri chiar de constrângere¹²²⁴.

poate fi făcută și cu bună credință; în schimb, schisma presupune, în concepția lui Augustin, reaua voință. Schismaticul este cel care stă rupt de Biserică cu rea voință, chiar dacă știe că greșește. Să nu uităm, însă, că Augustin dă această definiție a schismaticului, având în minte un anumit schismatic: pe cel donatist. Pe acesta, Augustin a încercat mai întâi să-l convingă prin dialog, prin apelul la Scriptură, dar abia după ce și-a recunoscut eșecul în acest demers, a optat pentru alte măsuri, datorită *cerbiciei* acestuia.

¹²²² Idem, *Sermo* 112, 8 (PL 38, 647-648): *Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas.*

¹²²³ Idem, *Epistola* 185, 6, 24 (CSEL LVII, 23): *quapropter si potestate, quam per religionem ac fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia, hi, qui inveniuntur in viis et in saepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare, non, quia coguntur, reprehendant, sed, quo cogantur, adtantand.*

¹²²⁴ Idem, *Epistola* 173, 10: *Vide nunc quemadmodum de his qui prius venerunt, dictum est: „Introduc huc”; non dictum est, „compelle”: ita significata sunt Ecclesiae primordia ad hoc*

Scopul decretelor statale împotriva ereziei și a schismei, ca și al pedepselor cu amenda sau cu exilul, impuse asupra donațiștilor (pedepse blânde, în comparație cu pedeapsa cu moartea impusă asupra celor care săvârșeau sacrificii păgâne), este mai degrabă acela de a-i sfătui pe cei rătăciți să se îndepărteze de rău și să reîntoarcă la Biserica lui Hristos, și nu acela de a-i pedepsi pentru fărădelegile lor¹²²⁵.

În 408, după moartea lui Stilicho¹²²⁶, care a fost un înversunat adversar al donațiștilor, Augustin i-a scris o scrisoare succesorului acestuia, Olympius, cerându-i să arate același zel în aplicarea legilor împăratului Honorius împotriva ereziei și în apărarea Bisericii, pe care l-a arătat și Stilicho. El îl informează pe Olympius că liderii donațiști răspândesc zvonuri potrivit căror măsurile luate împotriva lor de Stilicho au fost

fără cunoștință lui [a împăratului], sau împotriva voinei sale, și astfel fac mintile celor ignoranți pline de violență răzvrătitore, și-i atâță la o dușmănie periculoasă și vehementă împotriva noastră¹²²⁷.

Acest apel a fost încununat de succes, căci împăratul a întărit curând după aceea decretele pe care le-a emis în 404.

În 409, într-o altă scrisoare adresată donațiștilor, Augustin face încă un apel la ei să se întoarcă la unitatea Bisericii. Le spune că atunci când *catholicii* stăruie pe lângă ei să se reîntoarcă în sânul Bisericii sau îi amenință cu pedepse, sau când autoritățile seculare fac și întăresc legi împotriva lor sau când, în orice chip, ei suferă pierderi sau necazuri, de fapt Dumnezeu Însuși este cel care face aceste lucruri împotriva lor prin slujitorii Lui:

crescentis, ut essent vires etiam compellendi. În 423, într-o scrisoare către Felicia, care a fost convertită de la donatism, Augustin îi amintește de milostivirea pe care Dumnezeu a revărsat-o asupra ei, constrângând-o să se reîntoarcă la Biserică (*Epistola 208, 7; CSEL LVII, 346-347*).

¹²²⁵ Idem, *Epistola 93, 3, 10* (CSEL XXXIV, 454): *de vobis autem corripiendis atque cohercendis habita ratio est, quo potius admoneremini ab errore discedere, quam pro scelere puniremini.*

¹²²⁶ Flavius Stilicho a fost *magister militum praesentalis* (adică comandanțul armatelor în vest) între 394-408 (vezi A.H.M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire, A.D. 260-395*, vol. I, Cambridge University Press, 2001, reprinted, pp. 853-858).

¹²²⁷ Augustin, *Epistola 97, 2* (CSEL XXXIV, 517).

Dumnezeu Însuși face acest lucru împotriva voastră prin noi, fie rugându-vă, fie amenințându-vă, fie punând mâna pe voi, fie prin pedepse, fie prin suferințe, fie prin mustrările sau vizitele Sale tainice, fie prin legile puterilor temporale¹²²⁸.

Dacă împărații ar emite legi împotriva adevărului,

cel drept ar fi și încercat, și încununat, nefăcând ceea ce i s-a poruncit, fiindcă a fost oprit de Dumnezeu... Însă când împărații se țin de adevăr și poruncesc împotriva erorii chiar pentru acel adevăr, oricine îl disprețuiește pe acesta, își atrage asupra lui pedeapsă¹²²⁹.

Astfel, este clar că înainte de conferința de la Cartagina din 411, prezidată de Marcellinus, Augustin a elaborat toate elementele majore ale doctrinei sale referitoare la dreptul Bisericii de a face apel la puterea imperială pentru a-i pedepsi pe eretici și pe schismatici¹²³⁰. Deși forța nu poate schimba în mod direct răul sau voințele prost îndreptate ale oamenilor, manifestările deschise ale acelor voințe în acte criminale și sacrilege pot fi pedepsite; iar în unele cazuri, pedeapsa suferită poate induce acelora care rătăcesc în eroare dorința de a asculta rațiunea și glasul lui Dumnezeu în Scripturi și, astfel, să descopere adevărul față de care au fost orbi. În orice caz, autoritățile seculare au nu numai dreptul, ci chiar datoria să acționeze cu severitate și cu dragoste față de cei vinovați de erzie și de schismă. Când acționează în acest fel, ei slujesc ca agenți și ca slujitori ai lui Dumnezeu, Care, prin ei, corectează și amendează comportamentul celor care au rătăcit și-i pedepsește pe cei care refuză să se întoarcă de la răutatea lor. Constrângerea și pedeapsa slujesc ca o avertizare și ca ceva ce dă putință unei instruiriri și a unei

¹²²⁸ Vezi idem, *Epistola 105, 4, 13* (CSEL XXXIV, 604): *hoc vobis per nos Deus ipse facit sive obsecrando sive minando sive corripiendo, sive damnis sive laboribus sive per suas occultas admonitiones vel visitationes sive per potestatum temporalium leges.*

¹²²⁹ *Ibidem 105, 2, 7* (CSEL XXXIV, 699-600): *Imperatores enim si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas iusti et probarentur et coronarentur, non faciendo quod illi iuberent, quia Deus prohiberet. Quando autem imperatores veritatem tenent, pro ipsa veritate contra errorem iubent, quod quisquis contempserit, ipse sibi iudicium acquirit.*

¹²³⁰ Cf. H. Deane, *op. cit.*, p. 204.

convingeri să meargă mai departe, odată ce piedicile violenței, ale obiceiului mult timp păstrat și ale nepăsării lenșe au fost nimicite.

După conferința din 411, Augustin a fost activ în efortul de a asigura o largă atenție publică față de lucrările conferinței și față de hotărârea care-i condamna pe donațiști. A poruncit ca actele conferinței (*Gesta Collationis*) să fie citite în bisericile diocezei sale și exemplul său să fie urmat și în alte dioceze. A pregătit un scurt sumar al Gestei, intitulat *Breviculus Collationis cum Donatistas*, și l-a publicat spre sfârșitul lui 411.

În 416, Augustin îi scrie preotului donatist, Donatus, care fusese arestat și adus în fața autorităților după ce în mod silit a fost împiedicat să se sinucidă prin încercare. Din aceste evenimente, Augustin conturează o analogie în apărarea politicii de a-i constrânge pe eretici să-și părăsească erorile:

Și deși tu, din propria ta voință, te-ai aruncat în apă, ca să mori, aceia, totuși, te-au scos pe tine din apă, chiar dacă tu nu voiai, ca să nu mori; tu ai acționat potrivit voinței tale, însă spre propria ta pierzanie, iar aceia au acționat împotriva voinței tale, însă pentru salvarea ta. Dacă, aşadar, salvarea aceasta a trupului necesită astfel să fie păzită, încât slujește chiar și pentru cei ce nu vor să fie pusă în aplicare de către cei ce îi iubesc pe aceia, cu cât mai mult trebuie să fie păzită acea salvare spirituală în privința căreia, dacă o părăsim, trebuie să ne temem de moartea cea veșnică¹²³¹.

Una dintre cele mai faimoase scrimeri antidonatiste ale lui Augustin este o scrisoare de la începutul lui 417, adresată lui Bonifacius, tribun și mai apoi *comes* al Africii, prin care îl îndeamnă să aplice cu strictețe legile împotriva donațiștilor. Această scrisoare este cunoscută chiar după titlu: *De Correctione Donatistarum*. Legile pe care donațiștii le consideră dușmanii și persecutorii lor

¹²³¹ Augustin, *Epistola 173, 4* (CSEL XLIV, 642-643): *et tamen tu te volens in aquam misisti, ut morieris, illi te nolentem de aqua levarerunt, ne morereris; tu fecisti secundum voluntatem tuam sed in perniciem tuam, illi contra voluntatem tuam, sed propter salutem tuam. Si ergo salus ista corporalis sic custodienda est, ut etiam in nolentibus ab eis, qui eos diligunt, servetur, quanto magis illa spiritalis, in cuius desertione mors aeterna metuitur!*

sunt în beneficiul lor; căci mulți dintre ei au fost și sunt zilnic îndreptați prin acestea, și, odată îndreptați și eliberați de nebunia lor nimicitoare, aduc multumiri. Și ceea ce urau, acum iubesc și, redobândindu-și sănătatea, se felicită că aceste legi, [care păreau] dăunătoare, le-au fost foarte folosoitoare, [și se felicită] atât de mult, pe cât de mult le detestau în nebunia lor¹²³².

Augustin recunoaște că înainte s-a opus pedepsirii ereticilor *per se* și a dorit ca doar actele lor violente și nelegiuite să fie pedepsite prin impunerea unor amenzi asupra clericilor lor. Dar acum se bucură pentru faptul că a fost adoptată, în schimbul planului său, politica mult mai severă a colegilor săi episcopi, și că Împăratul a emis o lege care scotea donatismul complet în afara legii și că a dat pedepse în bani și cu exilul, însă nu a dat nici o pedeapsă capitală¹²³³. Augustin se referă la exemplul Sf. Ap. Pavel pentru a arăta că Hristos Însuși a folosit mai întâi constrângerea pentru a-l converti pe acesta, și abia pe urmă i-a dat învățătură și mângâiere¹²³⁴. Marea milostivire a lui Dumnezeu față de mulți dintre donațiști este dovedită prin salvarea multora, chiar împotriva voinei lor, din secta lor eretică, cu ajutorul legilor imperiale. Ca urmare, aceia care au fost ținuți în sectă din teamă au fost eliberați; mulți au fost înlăturați de la influența „diavolilor mincinoși” care i-au învățat doctrine rele, și au fost aduși în Biserică, unde au fost expuși învățăturii bune și exemplului bun. În câteva locuri la comentariile sale la Evanghelia după Ioan, Augustin se referă la acuzele donațiștilor că sunt persecuți în mod nedrept. El replică că suferințele pricinuite asupra lor de către autoritățile legale sunt juste și legitime, și că ei sunt pedepsiți doar în trup, în timp cei ei îi persecută pe creștini în spirit. În

¹²³² Idem, *Epistola 185, 2, 7* (CSEL LVII, 6): ... *pro eis sunt istae leges, quae illis videntur adversae: quoniam multi per illas correcti sunt, et quotidie corriguntur; et se esse correctos, atque ab illa furiosa pernicie liberatos gratias agunt. Et qui oderant diligunt, molestasque sibi fuisse saluberrimas leges, quantum in insania detestabantur, tantum recepta sanitate gratulantur.*

¹²³³ Ibidem 185, 7, 25-26 (CSEL LVII, 23-25): ...*non tamen supplicio capitali, sed pecuniariis damnis propositis, et in episcopos vel ministros eorum exsilio constituto.*

¹²³⁴ Ibidem 185, 6, 22 (CSEL LVII, 21).

același timp, „ei nu cruță nici trupul; ei au ucis cu sabia cât de mulți au putut; n-au cruțat nici de-ai lor, nici străini”¹²³⁵.

Augustin revine la această temă în Omiliile sale la Epistola lui Ioan, scrise pe la 416. Donațișii sunt adevărați persecutori, nu doar datorită forței și violenței ilegale pe care le folosesc atât de des atât împotriva *catholicilor*, cât și împotriva alor săi, ci și fiindcă au divizat Biserica¹²³⁶. A-l lăuda, a-l linguși și a-l flata pe făcătorul de rău este un lucru al urii, în timp ce sfatul, mustrarea, chiar învinuirea și persecuția legală a unui prieten care comite răul pot fi acte de dragoste¹²³⁷. Dacă te ții aproape de dragoste, nu trebuie să-ți fie frică că rănești pe cineva, indiferent de cât de sever îl pedepsești, căci nimeni nu poate face vreun rău celui pe care-l iubește.

Iubește, și nu poți decât să faci binele! Denunți, poate, pe cineva? Dragostea face acest lucru, nu răutatea! Lovești, poate, pe cineva? Faci ca să-l disciplinezi; căci dragostea iubirii însesi nu-ți va îngădui să-l treci cu vederea pe cel indisiplinat! Uneori există un fel de contradicție aparentă la roadele urii și ale dragostei: ura poate folosi cuvinte dulci și dragostea poate suna aspru¹²³⁸.

Tot în tratatul *In Epistolam Ioannis*, Augustin are o exprimare asemănătoare, încununată de o sentință:

¹²³⁵ Idem, *In Ioannis Evangelium* V, 12 (CCSL XXXVI, 47): ...carnem persecutus est; tu in christiano spiritum persequeris. ... Et tamen nec carni parcunt: quotquot potuerunt, caedendo necaverunt; nec suis, nec alienis pepercerunt.

¹²³⁶ În *In Epistolam Ioannis*, X, 10, Augustin notează: *Maior est machaera linguae quam ferri. Superba fuit ancilla Sarae Agar; et afflcta est a domina sua propter superbiam. Disciplina erat illa, non poena. ... Sic ergo carnalis anima, tamquam ancilla superba, si forte alias molestias passa es propter disciplinam, quid insanis? Redi ad dominam tuam, tene dominicam pacem.* („Sabia limbii este mai puternică decât orice lamă de oțel. Agar, slujnica Sarei, a fost mândră; și din cauza mândriei, a fost năpăstuită de stăpâna ei. Aceasta a fost disciplină, nu pedeapsă. ... Tot astfel și tu, suflet carnal, la fel ca acea slujnică mândră, dacă vreodată ai suferit vreo persecuție de dragul disciplinei, de ce te înfuri? Întoarce-te la stăpâna ta, păstrează pacea Stăpânului”).

¹²³⁷ *Ibidem*, X, 7.

¹²³⁸ *Ibidem*, X, 7: *Dilige, non potest fieri nisi bene facias. Sed forte corripis? Amor hoc facit, non saevitia. Sed forte caedis? Ad disciplinam facis; quia amor ipsius dilectionis non te permittit neglegere indisiplinatum. Et fit quodammodo quasi diversus fructus et contrarius, ut aliquando odium blandiatur, et caritas saeviat.*

În acțiuni diferite, vedem că un om poate să fie crud din dragoste, altul să fie plin de dezmembrare din răutate. Un tată își lovește fiul, iar un negustor de sclavi îi vorbește mieros. ... Multe lucruri pot fi făcute să arate bine, totuși ele nu ies din rădăcina dragostei. ... Astfel, și se dă o dată pentru totdeauna o poruncă scurtă și simplă: *Iubește, și fă ce vrei!* Dacă taci, să taci din dragoste! Dacă strigi, să strigi din dragoste! Dacă îndrepți pe cineva, să-l îndrepți din dragoste! Dacă ierți pe cineva, să ierți din dragoste! Dacă înăuntrul tău este rădăcina dragostei, nu poate decât bine să iasă din această rădăcină¹²³⁹.

În ciuda – sau poate din cauza – schimbării sale de poziție față de folosirea puterii statale împotriva donațiilor, Augustin face în mod repetat apel la înaltele oficialități ale Imperiului, pledând pentru moderație în pedepsirea donațiilor condamnați și, mai presus de toate, pentru nefolosirea pedepsei capitale, chiar dacă aceștia se fac vinovați de crimă sau violență.

În 409 îi scrie lui Donatus, proconsulul Africii; în propoziția introductivă a scrisorii se aude un ecou clar al împotrivirii sale de odinioară față de apelul la puterea temporală: „Într-adevăr, aş fi vrut ca Biserica africană să nu fie supusă unor astfel de circumstanțe dificile, încât să aibă nevoie de ajutorul oricărei puteri pământești”¹²⁴⁰. Această afirmație este de o importanță capitală, pentru că de aici reiese foarte lîmpede faptul că Augustin nu a teoretizat la scară generală coerciția, nu a instituit-o în principiu general de acțiune, valabil oricând, ci a fost pentru el o necesitate cerută de contextul istoric și social în care a trăit.

¹²³⁹ *Ibidem VII, 8: In diversis factis, invenimus saevientem hominem factum de caritate; et blandum factum de iniuitate. Puerum caedit pater, et mango blanditur. ... Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. ... Semel ergo breve praeceptum tibi praecepitur: Dilige, et quod vis, fac! Sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.*

¹²⁴⁰ Idem, *Epistola 100, 1* (CSEL XXXIV, 535): *Nollem quidem in his afflictionibus esse Africanam ecclesiam constitutam, ut terrenae ullius potestatis indigeret auxilio.* Vezi și tristul comentariu pe care îl face în 417: „Este într-adevăr mai bine (și nimeni nu ar putea nega asta), ca oamenii să fie conduși la adorarea lui Dumnezeu prin învățătură, decât să fie mânați spre ea prin teama de pedeapsă sau suferință; dar de aici nu decurge că, de vreme ce prima metodă dă naștere la oameni mai buni, cei care nu capătă învățătură nu pot fi neglijati” (*Epistola 185, 6, 21; CSEL LVII, 19*).

Mai mult, trebuie să ținem seama și de promotorii acestei coerciții: ei sunt organele ecclaziastice ale Bisericii, or, în viziunea lui Augustin, aceștia trebuie să fie aidoma părinților iubitori care se îngrijesc de soarta copiilor. În concepția lui Augustin, coerciția poate fi folosită doar cu scop educativ-soteriologic și doar de preoții mânați spre aceasta de o dragoste adâncă pentru „cei tari la cerbice”. Când Biserica recurge la judecători și la legi seculare, ea nu dorește moartea dușmanilor ei, ci salvarea lor din eroare și din pedeapsa cea veșnică. Astfel, în timp ce dorește ca fiile ei rătăciți să fie corectați printr-o disciplină potrivită, nu dorește să sufere pedepse mai severe decât merită. De aceea, Augustin îl imploră pe Donatus ca, atunci când pronunță hotărâri în cazuri privitoare la Biserică, să uite că poate da pedeapsa capitală, indiferent de cât de mari ar putea fi pagubele pe care acuzații le-au adus Bisericii. Dacă această cerere este ignorată și sunt impuse pedepse cu moartea asupra donațiștilor, Biserica se va vedea constrânsă să abandoneze în întregime astfel de procedee. Abandonând aceste procedee, donațiștii

vor continua cu o îndrăzneală și mai neînfrânată să ducă cu repeziciuni la împlinire nimicirea noastră, când asupra noastră este impusă și poruncită necesitatea de a alege mai degrabă să suferim moartea din mâinile lor, decât să-i aducem pe ei la moarte, acuzându-i în tribunalul vostru¹²⁴¹.

În această scrisoare către Donatus, Augustin afirmă în mod explicit că unul dintre motivele pentru care se opune pedepsei cu moartea este teama lui că donațiștii se vor folosi de aceasta pentru a argumenta că ei suferă martiriu pentru aderarea lor la adevărata credință.

¹²⁴¹ Idem, *Epistola 100, 2* (CSEL XXXIV, 537). Este clar că Augustin se opune cu toată convingerea folosirii pedepsei capitale împotriva donațiștilor, indiferent de crimele pe care le-au comis aceștia, și că el crede că în toate cazurile penale, pedeapsa cu moartea trebuie să fie folosită doar atunci când este absolut necesar – și într-o organizare politică formată din oameni moștenitori ai consecințelor dezastroase ale păcatului strămoșesc, pedeapsa cu moartea este o realitate incontestabilă – de vreme ce înălătură orice posibilitate ca cel osândit să se căiască de păcatele sale și să-și îndrepte comportamentul (cf. *Sermo 13, 8*; PL 38, 110).

Trei ani mai târziu, în 412, într-o scrisoare către Aprigius, proconsulul Africii, Augustin afirmă că, dacă moartea ar fi singura pedeapsă posibilă, în stare să stăpânească faptele rele ale acestor oameni disperați, „am prefera să-i lăsăm liberi, decât ca pătimirile [pe care le îndurăm] de la frații noștri să fie răzbunate prin sângele lor vărsat”¹²⁴².

Cu a treia fază a controversei împotriva donatismului se cristalizează, aşadar, definitiv concepția lui Augustin despre necesitatea folosirii coerciției împotriva schismaticilor. Coerciția are un caracter terapeutic; dacă la baza folosirii ei se află dragostea, dacă e făcută cu gânduri paterne și dacă scopul ei, chiar dacă nu imediat și automat, este mântuirea celor asupra căror este exercitată, coerciția este nu numai de dorit, ci un imperativ necesar. Deși Augustin a avut în minte un grupțintă precis când a aprobat acest mijloc „pastoral”, el a creat un precedent periculos pentru evoluția ulterioară a vieții Bisericii, cu consecințe dintre cele mai dramatice.

¹²⁴² Idem, *Epistola 134, 4* (CSEL XLIV, 87): *si ergo nihil aliud constitueretur frenandae malitiaē perditionis, extrema fortasse necessitas, ut tales occiderentur, urgeret, quamquam, quod ad nos adtinet, si nihil mitius eis fieri posset, mallemus eos liberos relaxari, quam passiones fratrum nostrorum fuso eorum sanguine vindicari.*

CONCLUZII

COMPARATIO IOANNIS ET AUGUSTINI

Încercarea noastră, oarecum îndrăzneață, de a-i compara pe cei doi mari Părinți ai Bisericii, contemporani, dar trăind departe unul de altul și neîntâlnindu-se vreodată, trebuie să țină cont de contextul social, istorico-cultural și religios în care cei doi și-au desfășurat activitatea. Fericitul Augustin și-a desfășurat cea mai mare parte a activității sale ca episcop în Hippo Regius, localitate aflată pe coasta africană a Mării Mediterane, în provincia Numidia, provincie puternic zdruncinată, din punct de vedere religios, de schisma donatistă. Controversa în care Augustin s-a angajat împotriva acestei schisme i-a modelat concepția sa politică, așezând-o pe fundamente antropologice care, la rândul lor, au fost conturate printr-o analiză minuțioasă a propriei sale vieți, printr-o putere de observație și de gândire geniale și, de aceea, nu arareori periculoase. De cealaltă parte, Sfântul Ioan Gură de Aur trăiește și își desfășoară activitatea în Antiohia și Constantinopol, într-o perioadă de relativă acalmie doctrinară, însă cu mari probleme sociale, în special sărăcie. Apoi, viațuirea sa ca monah și anahoret timp de șase ani în mănăstiri ce împrejmuiau Antiohia l-a marcat pentru tot restul vieții și i-a modelat și lui, la fel ca lui Augustin, concepția sa politică, însă într-o altă direcție, dar fundamentând-o și el tot pe premise antropologice, însă mult mai optimiste decât cele augustiniene.

Vom pleca, aşadar, în demersul nostru, tocmai de la antropologie, și anume de la concepția celor doi privitoare la condiția umană paradisiacă, apoi la cea de după cădere, care va rescrie raporturile dintre oameni. Dacă starea paradisiacă ar trebui să fie descrisă de

amândoi doar printr-un singur cuvânt, acela ar fi „ordine”: toată creația era perfect ordonată și armonioasă, iar omul, ca ultimul venit în creație – nu în ordinea importanței, firește –, era și coroana acesteia: prin darurile primite de la Dumnezeu în virtutea creării sale iconice, omul trebuia să păstreze și să perpetueze această armonie originară. Dar trebuia să facă acest lucru printr-un act deliberat, un act volativ, care era, în același timp, un act de credință față de Creatorul Său. Supunându-se de bună voie Proiectului divin, rostind un „Fiat” conștient, omul ar fi ajuns tocmai ceea ce i-a sugerat șarpele să fie, adică dumnezeu, dar un dumnezeu în cadrele făpturii, un dumnezeu prin har, adăpându-se din dumnezeirea Sfintei Treimi. În schimb, omul a dat credit sugestiei diavolului, aceea de a fi dumnezeu în afara lui Dumnezeu – de vreme ce Dumnezeu „l-a mințit” pe om în privința fructului oprit, încălcarea poruncii nu înseamnă altceva decât un refuz al dumnezeirii – și a pus în practică această „ispită”, cu consecințe total opuse celor așteptate.

Dacă omul originar, de dinainte de păcat, este văzut la fel de ambii Părinți ai Bisericii, omul de după păcat se deosebește fundamental în concepția celor doi. Adamul lui Augustin – cuvântul „Adam” este folosit aici în mod generic – este un om definitiv înfrânt, iremediabil căzut, totalmente neputincios, dependent la modul absolut de harul divin pentru mântuirea sa post-mortem. Deși a existat o etapă de început în care Augustin dădea un oarecare credit și voinței omenești în procesul de mântuire a omului, ulterior propria sa experiență de viață, ca și controversa dusă de el împotriva pelagienilor, i-au cristalizat o concepție sumbră despre om: voința liberă a omului, după căderea lui Adam în păcat, este o iluzie! În măsura în care omul mai poate alege, alegerea lui se mărginește la opțiunea pentru un păcat sau altul; nu există nici cea mai mică posibilitate ca omul să mai aleagă binele, decât dacă este smuls de Dumnezeu din această „masă a păcatului” și izbăvit, fără nici un merit personal, prin harul divin. Pentru a-și justifica biblic această concepție, Augustin recurge la exemplul Sf. Ap. Pavel. Acesta, înainte de convertire, era un prigonitor al creștinilor, și nu avem în

Scriptură nici un indiciu care să-i trădeze dorința de a deveni creștin, de a-I sluji lui Hristos. Dacă până la urmă ajunge Apostol al lui Hristos, aceasta se datorează exclusiv intervenției „brutale” și arbitragei lui Dumnezeu în viața lui, schimbându-i cursul.

De cealaltă parte, Sf. Ioan Gură de Aur, deși constată și el efectele dezastroase ale căderii protopărinților, efecte care s-au propagat asupra întregului neam omenesc, totuși nu-i refuză niciunui urmaș de-al lui Adam posibilitatea de a alege, în continuare, între bine și rău, între virtute și păcat. O spune răspicat: „Voința este pricina binelui și a răului”¹²⁴³. Cunoaște și el exemplul „inexplicabil” al convertirii lui Pavel, însă, alături de acesta, mai cunoaște un alt exemplu, tot biblic: cel al vameșului Zaheu (vezi Lc. 19, 19, 2-10). Neputând să-L vadă pe Iisus din cauza mulțimii, dar *dorind* totuși să-l vadă, acesta s-a urcat într-un sicomor. Cu alte cuvinte, prima mișcare spre mântuire, inițiativa, i-a aparținut omului. Iisus, văzând râvna lui Zaheu, a intrat în casa lui și, în final, a proclamat mântuirea ei.

Ioan insistă în permanență pe rolul liberei voințe în mântuirea omului, fără de care aceasta nu este posibilă. În raport cu harul divin, voința omului joacă rolul secundar în procesul mântuirii; fără harul divin, omul, chiar voind binele, nu-l poate săvârși. Dar pentru ca harul divin să săvârșească binele în om, omul trebuie mai întâi să dorească acest lucru¹²⁴⁴. La Augustin, dimpotrivă, omul nu mai poate nici măcar să dorească binele; până și dorirea binelui este tot datorită harului divin.

¹²⁴³ Sf. Ioan Gură de Aur, *De predestinatione Iudee* 1 (PG 49, 375).

¹²⁴⁴ Concepția lui Ioan despre conlucrarea dintre voința omului și harul divin în procesul mântuirii este concis exprimată în omilia: „La cuvântul profetului Ieremia: *Doamne, nu-i în puterea omului calea lui, nici nu-i este dat omului care merge să-și îndrepte pașii săi*” (PG 56, 153-162): „Nu este în puterea noastră totul, ci unele sunt în puterea noastră, altele în puterea lui Dumnezeu. A le alege pe cele foarte bune, a le voi, a te strădui, a îndura orice osteneală pentru a le săvârși este în puterea noastră, dar a le duce la capăt, a reuși și a ajunge la sfârșitul faptelor bune este în puterea harului de sus. Dumnezeu a împărtit cu noi săvârșirea virtuții: nici n-a lăsat ca săvârșirea virtuții să fie în întregime în puterea noastră, ca să ajungem să ne mândrim, dar nici n-a luat El totul, ca să nu cădem în trăndărie; a lăsat puțin pe seama ostenelilor noastre, dar cea mai mare parte a virtuții o săvârșește El”.

Este adevărat că Sf. Ioan admite faptul că majoritatea oamenilor sunt înclinați cu ușurință spre păcat (οὐχόρεπης πρὸς κακίαν) și nu spre virtute, însă această stare de fapt este fundamentată volitiv, nu ontologic, ca la Fer. Augustin. Dacă la Augustin, cei buni sunt cei aleși, cei smulși din masa de păcat, cei predestinați, iar marea majoritate sunt cei răi, cei condamnați la osândă, fiindcă au moștenit o natură iremediabil corruptă, la Ioan cei buni sunt astfel nu datorită unei intervenții arbitrară a lui Dumnezeu, prin harul său, în viața lor, ci datorită voinței acestora de a apuca pe calea virtuții, ajutată de harul divin, la fel cum cei răi nu sunt astfel din cauza unei necesități ce decurge din moștenirea unei firuri complet decăzute, ci tot din cauza voinței lor. Într-una din omiliile sale, Sf. Ioan îi avertizează pe ascultătorii săi să nu-l îvinovătească pe Adam pentru propriile lor păcate; unuia care întreabă de ce trebuie să moară el din pricina păcatului lui Adam, Ioan îi răspunde: „Nu din cauza lui [trebuie să mori], căci nici tu nu ai rămas fără de păcat; chiar dacă nu ai săvârșit același păcat, totuși ai făcut altul”¹²⁴⁵.

Pentru Augustin, predestinarea unora la mântuire este semn al iubirii divine, pe când damnarea celor mulți se face în conformitate cu dreptatea divină. De ce se întâmplă astfel și nu sunt mântuiți toți? Răspunsul este lăsat pentru momentul Judecății finale, când tainele lui Dumnezeu vor fi date la iveală.

Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, predestinarea nu înseamnă altceva decât planul originar al lui Dumnezeu cu privire la umanitate, cel de dinainte de cădere, de a-i fi creat pe oameni spre mântuire. Mântuirea realizată de Hristos îi cuprinde pe toți oamenii, dar în sensul în care înțelegem noi acel concept dogmatic de mântuire obiectivă; această mântuire obiectivă lasă la latitudinea fiecăruia de a și-o apropiua, cu alte cuvinte, libertatea fiecăruia nu este deloc îngrădită, constrânsă sau anulată. Potrivit voinței divine, toți oamenii se pot mântui; potrivit voinței umane, numai aceia care aleg mântuirea se mântuiesc. Alegerea

¹²⁴⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *In epist. I ad Cor. hom. 17, 4.*

lui Dumnezeu a celor chemați nu este coercitivă, este persuasivă; cei care nu se mântuiesc au această soartă nu din voință divină, ci din propria lor alegere. Harul lui Dumnezeu și voința umană conlucrează în procesul mântuirii, iar fără unul dintre acești doi factori, mântuirea nu poate fi realizată. Dumnezeu nu anticipatează (φθάνει) actele de voință ale omului (βουλήσεις), dar odată ce acesta își pune voința pe calea binelui, harul lui Dumnezeu prisosește în ajutorul omului, căci fără acest ajutor, sfîrșenia și mântuirea sunt cu neputință. Voința umană premerge harului divin, dar lucrarea harului are ponderea cea mai mare în această conlucrare dintre voința umană și harul Duhului, pentru dobândirea mântuirii. Si de vreme ce partea cea mai mare în lucrarea mântuirii se datorează lui Dumnezeu, spunem de obicei că totul I se datorează Lui¹²⁴⁶.

Oricare ar fi diferențele dintre cei doi în sfera antropologiei, ambii ajung la concluzia că, pentru ca societatea umană să poată dura în această condiție post-adamică, pentru ca oamenii să nu se devoreze între ei și societatea să nu cadă în anarhie totală, este nevoie de intervenția proniatoare a lui Dumnezeu, care se concretizează înordonarea politică a societății, în stăpânirea omului de către om. „Statul”, din această perspectivă, este și semn al păcatului originar – pentru că stăpânirea omului de către om n-a fost voită dintru început de Dumnezeu – dar și remediu necesar pentru păcat – fără organizarea politică, viața omului n-ar fi de conceput. Diferența dintre cei doi Părinti este și aici subtilă: organizarea politică este absolut necesară, pentru Fer. Augustin, pentru că oamenii *sunt prin fire* răi, în timp ce, pentru Sf. Ioan Gură de Aur, organizarea politică este necesară pentru că oamenii *aleg/ preferă* să fie răi. Pentru Augustin, „statul” este absolut necesar pentru condiția fundamental și iremediabil păcătoasă a omului postadamic, „statul” se fundamentează pe ontologie. Pentru Ioan, „statul” este necesar, dar ar putea să devină superfluu, dacă întreaga umanitate și-ar îndrepta voința

¹²⁴⁶ Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Heb. hom.* 12, 3.

spre bine. Evident, acest lucru nu se va întâmpla niciodată și Ioan e conștient de acest lucru, nefiind un utopist.

Atât Sf. Ioan Gură de Aur, cât și Fericitul Augustin sunt de acord în a vedea caracterul preponderent negativ al organizării politice. Conținutul politic al lui Eusebiu de Cezarea – care constată sincronia dintre *pax Romana* și apariția creștinismului, pe de o parte, și providențialitatea edictului lui Constantin cel Mare, din 313, prin care se dădea libertate creștinismului, pe de altă parte – model conform căruia destinul mareș al Bisericii era pe cale să se împlinească aici pe pământ, sub forma Imperiul Creștin, cei doi Părinți ai Bisericii subliniază apăsat necesitatea „statului” pentru a ține în frâu răul, nu pentru a promova binele. Frica de pe deapsă îi constrânge pe mulți să-și limiteze faptele lor cele rele doar la fază de proiect, de intenție, de gând.

Despre Fericitul Augustin se poate spune că, la începutul carierei sale, a fost fascinat de modelul eusebian, și aceasta din două motive: mai întâi, pentru că a fost influențat de tradiția clasică, conform căreia „statul” este organizarea optimă a oamenilor pentru desăvârșirea lor; apoi, datorită faptului că era martor ocular al măsurilor luate de împăratul Teodosie împotriva paganismului și pentru susținerea creștinismului. Pe la anul 400, „Augustin era pregătit să gândească convertirea la creștinism în termeni instituționali, să viseze la un Imperiu Creștin”¹²⁴⁷. Însă în a doua decadă a secolului al V-lea, după căderea Romei, el devine mult mai rezervat, pierzându-și credința în putința realizării unui Imperiu Creștin în această lume. Pe de altă parte, accentul tot mai mare pe care l-a pus pe doctrina păcatului originar și pe consecințele sale dezastruoase l-a făcut tot mai puțin optimist în privința posibilității umanității de a ajunge la perfecțiune în această viață. În *De Civitate Dei*, Augustin va rezolva această problemă prin concepția celor două cetăți care sunt amestecate întreolaltă până la judecata finală. Imperiul Roman își pierde orice semnificație religioasă; el

¹²⁴⁷ R.A. Markus, *op. cit.*, p. 39.

nu mai este văzut ca instrumentul ales de Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor. Nu mai este indispensabil pentru desfășurarea planului Său providențial în istorie. Pe de altă parte, acesta nu este nici un obstacol satanic în realizarea lui. Imperiul nu mai trebuie să fie considerat nici în termenii unei imagini mesianice ce urmează tradiției eusebiene, nici în termenii unei imagini apocaliptice, în calitate de Antihrist, urmând tradiției lui Hipolit. Imperiul a devenit nici mai mult, nici mai puțin decât o societate istorică, empirică, a cărei bunăstare nu trebuie să fie corelată direct cu favorurile zeilor sau ale lui Dumnezeu, date ca răsplată pentru serviciile aduse. Imperiul este, din punct de vedere teologic, neutru”¹²⁴⁸.

În acord cu această perspectivă, Augustin refuză definiția lui Scipio despre *populus* ca fiind „acea adunare asociată printr-o recunoaștere comună a dreptății”; în statele pământești, dreptatea este un ideal niciodată realizabil. De aceea, pentru a concede totuși că au existat și există state, definiția lui *populus* trebuie să fie una în conformitate cu natura decăzută a omului: „adunare de ființe raționale legate împreună printr-un acord comun privitor la obiectele dragostei lor”. Și, de regulă, obiectele dragostei lor sunt lucrurile acestei vieți.

De cealaltă parte, creștinismul antiohian, al cărui reprezentant de seamă este și Sf. Ioan Gură de Aur, avea păreri comparabile cu cele ale lui Augustin în ceea ce privește organizarea politică și funcția acesteia în această lume. Departe de a urma modelul eusebian, creștinismul antiohian nega posibilitatea realizării Împărației lui Dumnezeu pe pământ sau cea a unui Imperiu Creștin¹²⁴⁹. Luptele pe care Imperiul le

¹²⁴⁸ R. A. Markus, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁴⁹ Andreas Wittig, în „Die Stellung des Johannes Chrysostomus zum Staat” (OS, 34. Band (1985), Heft 1, p. 189, spune: „Ioan Gură de Aur nu împărtășește ideile lui Eusebiu de Cezareea, potrivit căruia Imperium Romanum este începutul Împărației lui Dumnezeu pe pământ. Pentru el, Statul este o consecință a păcatului strămoșesc (...). Statul este mijloc de pedepsire a omului de către Dumnezeu, dar și un mijloc de vindecare, pentru a înfrâna urmările păcatului”. Aceeași poziție o găsim și la S. Verosta, care spune: „Hrisostom trăiește după experiențele pricinuite de arieni, după cezaropapismul lui Constans, după apostazia lui Iulian. Hrisostom nu contribuie deloc la ideologia romano-creștină a lui Eusebius de Cezareea (care, la rândul lui, o continuă și o dezvoltă pe cea a lui Meliton de Sardes). Pentru el, Imperiul Roman este ultimul Imperiu din viziunea lui

avea cu perșii în Siria îi întărea pe antiohieni în credința că pacea universală era departe de a fi realizată. Teodoret de Cir compară încă Imperiul cu un pacient bolnav, măcinat de boala păgânismului, dar nu există nici o aluzie la vreo vârstă de aur a Imperiului, odată ce această boală va fi vindecată¹²⁵⁰. Sfatul preponderent al reprezentanților creștinismului antiohian este acela al disprețului față de lucrurile acestui veac și orientarea spre viața cea veșnică. Teodor de Mopsuestia afirma că există două vârste ale omului, cea a vietii prezente și cea a lumii ce va să vină, iar desăvârșirea creștină poate fi dobândită doar în cea din urmă¹²⁵¹.

În acord cu această tradiție, Ioan Gură de Aur vede în conducederea imperială creștină mai degrabă o dezvoltare negativă, edictele lui Constantin și al lui Teodosie având un efect nedorit, acela de a-i face pe creștini să-și piardă râvna pe care au dovedit-o în perioada persecuțiilor. Odată cu aceste edicte, viața morală a multor creștini se deteriorează considerabil. Sprijinul imperial și pacea adusă Bisericii i-au făcut pe creștini să fie mult mai nepăsători și mai lacși, câtă vreme în perioada persecuțiilor erau mai cumpătați, mai buni și mai cinstiți. Potrivit școlii antiohiene, suferința și persecuția le-a dat creștinilor posibilitatea de a-L imita pe Hristos și i-a învățat cum să-și folosească bine liberul lor arbitru¹²⁵². Venirea împăraților creștini i-a privat pe urmașii lui Hristos de astfel de mijloace pentru dobândirea desăvârșirii. Pe de altă parte, însă, acest lucru nu înseamnă că Ioan demonizează puterea imperială creștină; el nu se plasează în tradiția apocaliptică a lui Hipolit, respinge în mod explicit ideea că lumea aceasta este în stăpânirea demonilor și obiectează față de „cei mulți din zilele noastre care spun că Dumnezeu

Daniel, însă în ciuda ridicării creștinismului la statutul de religie de stat de către Teodosie, Imperiul Roman rămâne totuși un stat cu toate urmările păcatului. Doar robia față de idoli a fost abolită prin actul lui Constantin și apoi a lui Teodosie” (*op. cit.*, p. 190).

¹²⁵⁰ Cf. D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.*, p. 61.

¹²⁵¹ Teodor de Mopsuestia, *Comm. in Nahum 3, 8* (PG 66, 420), cf. D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.*, p. 62.

¹²⁵² Cf. Isabella Sandwell, „Christian Self-Definition...”, în *op. cit.*, p. 38.

nu poartă de grija față de ordinea vizibilă a lucrurilor, ci a încredințat demonilor treburile acesteia”¹²⁵³.

Ca și pentru Fericitul Augustin, și pentru Ioan Gură de Aur autoritatea politică nu are valoare religioasă, ea este neutră din punct de vedere teologic. Funcția ei este aceea de a păstra ordinea, de a asigura pacea și de a preveni anarchia. Forța și coerciția constituie apanajele puterii imperiale, sunt surogate ale dragostei și ale conștiinței, și sunt folosite pentru realizarea păcii, a armoniei și a ordinii unei societăți care ar fi trebuit să le aibă pe acestea în mod firesc, după chipul vieții treimice. Încrezător, însă, în puterea omului de a se schimba, de a deveni mai bun, de a fi perfectibil, Sf. Ioan vede în frica de pedeapsă administrată de puterea imperială doar o etapă în progresul moral al omului: exercițiul faptei bune din frica autorității politice poate transforma individul și, influențat și de predicarea Evangheliei de către Biserică, acesta poate ajunge la săvârșirea binelui din teamă, ba chiar din dragoste față de Dumnezeu. Întotdeauna la Sf. Ioan, perspectiva asupra omului este una luminoasă, optimistă, plină de încredere. Membrii aparatului de stat, fiind ei însiși creștini – ne aflăm într-o perioadă în care cei mai mulți dintre oficialii imperiali erau și ei creștini – asigură, prin mijloace proprii – care sunt mai mult de natură coercitivă – un climat cât mai bun pentru misiunea Bisericii. Conformarea puterii imperiale la legea divină este întotdeauna de dorit.

Aceeași explicație asupra scopului „Statului” o găsim și la Fer. Augustin. Mâna grea a acestuia și instrumentele lui înfricoșătoare de represiune sunt absolut necesare, deoarece ele sunt singurele metode eficiente prin care oamenii păcătoși pot fi înfrânați; frica de pedeapsă este singura modalitate care asigură pacea și siguranța generală. Doar prin aceste mijloace, cei răi pot fi reținuți de la a se distrugă unii pe alții în momentul în care egoismul lor se ciocnește, și pot fi descurajați de la atacurile deschise asupra minorității formate din cei buni și pioși. Ceea-

¹²⁵³ Ioan Gură de Aur, *In epist. I ad Cor. hom. 2, 9* (PG 61, 402).

ce îl deosebește pe Augustin de Ioan este pesimismul care îl însoțește pe cel dintâi față de orice progres moral al omului, dacă nu-i va fi dat acesta prin harul divin.

În raporturile dintre Biserică și puterea politică, ambii Părinți ai Bisericii creștine recunosc superioritatea celei dintâi față de cea de-a doua, fără însă ca vreunul dintre ei să vrea să impună vreun model de organizare politică teocratică. Atât Biserica, cât și Statul trebuie să rămână între granițele lor și să nu-și asume vreuna prerogativele celeilalte, deși o conlucrare între ele trebuie să existe. Superioritatea Bisericii este evidentă atât la nivelul misiunii fiecăruia (Biserica are în vedere veșnicia, puterea imperială este preocupată de planul temporalității), cât și la cel al mijloacelor folosite de fiecare (sfat, persuasiune, dragoste, pe de o parte, forță, coerciție, pedeapsă, pe de alta) și al criteriilor în funcție de care își exercită fiecare autoritatea: Biserica se folosește de legea divină, Statul de legea umană, civilă. Sf. Ioan își dorește ca legea civilă să fie în permanență ancorată în legea divină, pe când Augustin recunoaște că, din cauza naturii omenești iremediabil căzute, pot să existe în stat și legi civile aflate în contradicție cu legea divină, deși îndeamnă ca, în aplicarea acestora, să se dea dovedă de multă înțelepciune. În concepția amândurora, reprezentanții puterii imperiale, în frunte cu familia imperială, trebuie să fie mai întâi stăpâni pe ei însiși, pe propriile lor patimi¹²⁵⁴, dacă vor să domnească cu înțelepciune.

În interiorul Bisericii pe care o păstoresc, însă, amândoi episcopii doresc ca legea divină să fie respectată – cel puțin la nivel declarativ. Dacă Ioan este consecvent acestei viziuni și mustră și ia atitudine față de oricine încalcă legea divină – începând de la cel mai umil și terminând cu familia imperială și cu episcopul Alexandriei – la Fericitul Augustin nu găsim exemple de mustrare a oficialilor imperiali sau ale înaltelor

¹²⁵⁴ Ne întrebăm în ce măsură este posibil acest lucru în concepția Fericitului Augustin, cum va putea un împărat sau un oficial imperial să fie stăpân pe patimile sale, dacă nu face parte din rândul aleșilor, din membrii *cetății lui Dumnezeu*.

autoritați ecclaziastice. Pentru Ioan, definițorii în această atitudine intransigentă sunt, după părerea noastră, pe de o parte anii de tinerețe petrecuți în munții dimprejurul Antiohiei, care corespund exilului episcopului său, Meletie, din cauza politicii religioase imperiale, și care și-au lăsat definitiv amprenta asupra gândirii sale, conturând o concepție despre puterea ecclaziastică și despre cea politică profund impregnată de elemente monastice, îndeosebi de necesitatea unei vieți morale desăvârșite, prin conformarea la preceptele legii divine; pe de altă parte, exemplul episcopului Babylas față de puterea imperială (ca de altfel, și exemplele biblice de acest fel), care a preferat să moară decât să încalce legea divină. Aceste două elemente i-au conturat lui Ioan principiul fundamental după care și-a ghidat viața: legea divină trebuie mărturisită și apărată cu orice preț, și aceasta nu cu alt scop decât pentru mantuirea aproapelui.

Cu totul altul este accentul pus de Fericitul Augustin în această problematică. El nu vorbește atât despre necesitatea puterii politice de a îmbrăca „haina monahală”, cât despre urgența implicării acesteia în apărarea și răspândirea dreptei credințe, în stârpirea păgânismului și în combaterea îndeosebi a ereticiilor și a schismelor, folosind instrumentele care-i sunt proprii. Confruntându-se timp de mai bine de 20 de ani cu schisma donatistă, Augustin va elabora în toată această perioadă propria sa teorie despre cooperarea dintre Biserică și puterea imperială, despre necesitatea implicării acesteia în lupta împotriva eretiei și a schismei, și a folosirii coerciției pentru aducerea acestora înapoi în sânul Bisericii. Elaborarea acestei teorii a fost un proces dureros, cu multe ezitări și retractări, care a sfârșit în final în aprobarea folosirii coerciției și chiar în promovarea și încurajarea ei, convins de efectele benefice ale ei. Dar pentru a ajunge la această convingere, Augustin a căutat mai întâi să se convingă pe el însuși de faptul că această persecuție era justificată.

Din punctul nostru de vedere – fundamentat pe *Confesiunile* lui Augustin și pe lectura noastră din vasta operă augustiniană – poziția lui Augustin în favoarea coerciției trebuie explicată prin grija sa specială față de adevăr, față de necesitatea de a te afla în adevăr pentru a putea spera la mântuire. El însuși a fost în căutarea adevărului o bună parte a vieții sale, pe care găsindu-l, l-a vrut propovăduit tuturor. Cum acest adevăr se găsea doar în sănul Bisericii *catholice*, și cum schismaticii donațiști nu erau altceva decât „oile rătăcite” ale acestei Biserici, Augustin a crezut că este imperios necesar să se îngrijească de soarta lor. Într-o perioadă în care Judecata Universală încă mai juca un rol important în imaginația creștinilor, Augustin credea că va fi personal răspunzător, dacă va eșua să-i aducă pe donațiști în sănul Bisericii *catholice*. Mântuirea, în viziunea lui Augustin, depindea – deși nu în mod automat – de apartenența la această Biserică¹²⁵⁵.

Privită din acest unghi, coerciția era nu numai optională, ci necesară, fiind un act al dragostei creștine, o expresie a severității pastorale (*pastoralis severitas*), severitate care nu are la bază decât aceeași dragoste. Ea, coerciția, trebuie să se manifeste atunci când celealte mijloace pe care le are la îndemână Biserica – sfatul, persuasiunea, apelul la Sfintele Scripturi – se dovedesc neputincioase. Coerciția celor îndărătnici – și mulți dintre donațiști erau astfel, și asta și pentru că secta nu era doar o manifestare religioasă, ci avea puternice nuanțe politice – poate provoca reflecția asupra învățăturii de care te ții, poate înlătura letargia în care te afli.

Că Augustin a crezut cu tărie și sincer în eficacitatea coerciției îndreptate împotriva donațiștilor, acest lucru reiese și din insistența cu care, în ultima etapă a controversei cu aceștia, episcopul de Hippo i-a

¹²⁵⁵ Aceasta este un alt punct spinos al învățăturii lui Augustin. Cum armonizăm învățăatura despre predestinare cu această necesitate a omului de a se afla în Biserica *catholică* pentru a putea spera la mântuire? Așa cum sunt prezентate lucrurile, predestinarea – act gratuit și „arbitră” al lui Dumnezeu – este, la rândul ei, condiționată de apartenența la Biserica *catholică*. Cu alte cuvinte, I se restrânge lui Dumnezeu dreptul de a-și alege predestinații doar din rândul membrilor acestei Biserici.

încurajat pe oficialii africani să o aplice. Edicte imperiale împotriva donațiștilor erau destule, însă în provinciile mai îndepărtate de capitala Imperiului – cum erau și cele din Africa –, punerea în aplicare a acestora ținea de zelul oficialilor imperiali. De aceea și insistența lui Augustin la adresa lor, făcând apel la conștiința lor religioasă și elaborând o „teologie a coerciției”, pentru ca aceștia să nu uite de sarcinile care le revin în calitate de reprezentanți ai puterii imperiale.

Ceea ce nu trebuie uitat, însă, nici o clipă, este faptul că Augustin nu a vorbit și nu a teoretizat niciodată *in abstracto* coerciția. Pentru el, a vorbi despre coerciție înseamnă a vorbi despre coerciția donațiștilor. Folosirea acesteia a fost o metodă de circumstanță, cu adresanți bine stabiliți, într-o zonă geografică bine determinată.

În privința Sf. Ioan Gură de Aur, istoria a fost mai blândă din acest punct de vedere: el nu a fost confruntat cu asemenea schisme sau erezii de o asemenea amploare nici în Antiohia, nici în Constantinopol, aşa că nu știm cum ar fi acționat într-un caz similar celui trăit de Augustin. Nu putem decât să facem presupuneri. În Constantinopol, în lupta sa cu minoritatea ariană, Ioan a acționat fără să provoace sau să pretindă folosirea violenței; s-a folosit doar de mijloace pașnice: organizarea de contra-procesiuni în care a fost implicată chiar și familia imperială, predica de la amvon. Când s-a ajuns la un conflict între cele două partide, autoritatea imperială a emis un decret prin care s-a interzis arienilor orice procesiune publică nocturnă. Niciunde nu se menționează ca Ioan să fi fost implicat în vreun fel în emiterea acestui decret.

Vorbind despre vocația funciară a Bisericii, aceea de a încerca, prin persuașiune, blândețe și sfat, să-l îndrepte pe cel păcătos, Ioan spune că, dacă Biserica nu reușește întotdeauna să facă acest lucru, aceasta nu trebuie să dezarmeze, căci vina nu este a ei, ci a aceluia care nu ascultă de ea. Nici nu trebuie să o determine să-și schimbe mijloacele de a-i educa și îndrepta pe credincioșii ei. Ea trebuie să respecte, oricât de greșită ar considera că este, libertatea de alegere și de acțiune a fiecăruia.

Vedem, aşadar, că pentru Ioan, libertatea religioasă este mai presus de orice. Acest lucru nu înseamnă că ceea ce vede, coloritul „confesional” al Constantinopolului, îl bucură. Dar mai mult decât coloritul „confesional”, pe Ioan îl dezamăgeşte viaţa morală a credincioşilor. El deplângе epoca persecuţiilor, care a coincis cu o moralitate ireproşabilă a adevărăţilor mărturisitori ai lui Hristos din acea perioadă. În acelaşi timp, dezaproba public dezmaţul şi simonia care caracterizează clerul din vremea sa; nu numai că-l dezaporbă, dar se şi revoltă împotriva celor vinovaţi de asemenea păcate, are, dacă ne este permis să spunem aşa, o atitudine „sectară” faţă de păcătoşii din Biserică¹²⁵⁶. Dar niciodată această atitudine nu se va materializa, în cazul lui Ioan, în vreo Biserică sectară, al cărei întemeietor să fie el. Ceea ce va face acesta, în calitate de episcop, va fi să ducă o luptă în interiorul Bisericii în vederea unei curătiri morale a episcopilor, a preoţilor, a monahilor, a tuturor credincioşilor, inclusiv a membrilor familiei imperiale. A te revolta la vederea nedreptăţii, a păcatului, este un semn de sănătate sufletească – iar Ioan şi-a păstrat această sănătate până la moarte – iar faptul că nu a făcut schismă a fost un semn de înțelepciune în spiritul legii divine. În termenii lui Augustin, cele două cetăţi sunt în această lume inextricabil amestecate, şi orice pretenţie de a trăi într-o Biserică a celor curaţi, puri, e o maximă absurditate.

Pe de altă parte, să nu uităm faptul că Ioan a fost episcopul capitalei Imperiului Roman de Răsărit, astfel că edictele imperiale se aplicau aici cu consecvenţă, de vreme ce emitentul acestor edicte, adică împăratul însuşi, era şi el locuitor al acestei capitale. Pe vremea lui Ioan, legislaţia imperială împotriva păgânismului, a erziei şi a schismei era foarte elaborată. Proiectul lui Teodosie şi a urmaşilor săi a vizat mai întâi lichidarea formală a păgânismului sub toate formele sale, fapt care l-a determinat pe Edward Gibbon să caracterizeze acest lucru astfel:

¹²⁵⁶ Să nu uităm că ceea ce a dus la formarea schismei donatiste a fost tocmai revolta creştinilor din Africa faţă de comportamentul reprobabil al unora dintre clerici în timpul persecuţiei lui Diocleţian!

Dispariția păgânismului, în epoca lui Teodosie, este poate singurul exemplu al dezrădăcinării complete a unei credințe vechi și populare, de aceea ea ar merita să fie considerată ca un eveniment unic în istoria gândirii omenești¹²⁵⁷.

Progresiv, au intrat în programul de „epurare” și toate formele de erezie apărute în sânul Bisericii. Astfel că Ioan, chiar să fi fost confruntat cu grupuri eretice sau schismatice, nu trebuia să depună efort pentru ca măsurile legislative să fie luate împotriva acestora. Poziția sa era mai degrabă de martor al punerii în aplicare a acestor măsuri.

Singurul exemplu pe care-l avem, în care Sf. Ioan face referire expresă la legislația imperială este cel menționat de Sozomen atunci când generatul got Gainas îi cere împăratului Arcadius o biserică în cetate pentru comunitatea ariană. Adresându-i-se lui Arcadius, Ioan l-a îndemnat „să păzească legile care au fost stabilite împotriva ereticilor, sfătuindu-l că este mai bine să renunțe la împărătie decât să se facă vinovat de impietate, devenind un trădător al casei lui Dumnezeu”. Apare aceeași grijă pastorală față de păstorii săi, deși o minte răuvoitoare ar putea înțelege altceva.

Există, însă, în *Omiliile la Statui* ale Sf. Ioan Gură de Aur, un îndemn la folosirea pedepsei fizice pentru a-l corecta pe un blasfemator:

Și dacă auzi pe cineva blasfemându-l pe Dumnezeu pe stradă sau în mijlocul pieței, îndreaptă-te spre el și mustră-l, iar dacă trebuie să-i dai și niște lovituri, nu te feri [să faci aceasta]: lovește-l peste față, zdrobește-i gura, sfințește-ți mâna ta prin lovire! Iar dacă unii te acuza [și] te târăsc la judecată, urmează-i. Și când judecătorul te cheamă de la tribună ca să dai socoteală, spune-i cu îndrăzneală că [acela] L-a blasfemat pe Împăratul îngerilor. Căci dacă trebuie să-i pedepsim pe cei care-l blasfemează pe împăratul pământesc, cu mult mai mult [trebuie să-i pedepsim] pe cei care-L insultă pe Acela¹²⁵⁸.

¹²⁵⁷ E. Gibbon, *op. cit.*, vol. II, p. 114.

¹²⁵⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad pop. Antioch. hom.* 1, 12, PG 49, 32.

Nu știm cât artificiu retoric este în acest îndemn, nu știm dacă ar trebui să-l interpretăm *ad litteram*, nu știm dacă, pus într-o situație similară celei pe care a trăit-o Fericitul Augustin, Sf. Ioan Gură de Aur ar fi acceptat ca forță, coerciția, pedeapsa fizică, să fie folosită împotriva unui grup eretic sau schismatic bine determinat și organizat. Ceea ce putem afirma cu siguranță – din punctul nostru de vedere – la sfârșitul acestei cercetări, este faptul că nici Sf. Ioan, nici Fer. Augustin nu pot fi suspectați de prefăcătorie, cameleonism sau gânduri ascunse în toate acțiunile inițiate de ei în timpul episcopatului lor, chiar dacă unele dintre acestea ar putea fi considerate de unele spirite liberale ca total greșite. Declarația tare și răspicată a Sf. Ioan Gură de Aur în fața comunității sale: „Nu trăiesc decât pentru voi și pentru mântuirea voastră”, a fost valabilă – credem noi – pentru amândoi.

BIBLIOGRAFIE

I. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

A. Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Teocist, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de IPS Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

Novum Testamentum Graece et Latine, Erwin Nestle, Kurt Aland, United Bible Society, London, 1969.

Chronicon Paschale, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, edidit J. P. Migne, vol. 92, 70-1030.

Dialogus historicus Palladii, Episcopi Helenopolis, cum Theodoro, Ecclesiae Romae Diacono, de vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, Episcopi Constantinopolis, PG 47, 5-82.

EUSEBIU DE CEZAREEA – *Istoria bisericească*, în colecția PSB, vol. 13, EIBMBOR, București, 1987.

FLOCA, I. N. – *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ediția a III-a, îmbunătățită, Sibiu, 2005.

HEFELE, C. J., LECLERCQ, R. P. – *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tome II, vol. I, Paris, 1908.

S. P. N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera Omnia quae existant*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, edidit J. P. Migne, vol. 47-64.

S. P. N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani *opera* în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, edited by Philip Schaff, Hendrickson Publishers, First Series, vol. IX-XIV.

- Idem – *Oeuvres complètes*, traduction de l’abbé Bareille, 11 vol., 1865-1873.
- Idem – *Comentariile sau explicarea Epistolei către Ebrei*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1933.
- Idem – *Omilia la Facere*, în colecția PSB, vol. 21-22, EIBMBOR, București, 1987, 1989.
- Idem – *Omilia la Matei*, în colecția PSB, vol. 23, EIBMBOR, București, 1994.
- Idem – *Omiliile despre pocăință*, EIBMBOR, București, 1998.
- Idem – *Comentariile sau explicarea Epistolei către Filipeni a Sf. Ap. Pavel*, Ed. Icos, 1998.
- Idem – *Scrisori din exil. Către Olimpiada și cei rămași credincioși. Despre deprimare, suferință și Providență*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- Idem – *Despre mărginita putere a diavolului; Despre căință; Despre necazuri și biruirea tristeții*, EIBMBOR, București, 2005.
- Idem – *Omilia la săracul Lazăr. Despre soartă și providență; Despre rugăciune; Despre viețuirea după Dumnezeu*, EIBMBOR, București, 2005.
- Idem – *Omilia la Epistola către Romani*, Ed. Christiana, București, 2005.
- Idem – *Tâlcuiri la Epistola I către Timotei a Sf. Ap. Pavel*, Ed. Nemira, București, 2005.
- Idem – *Tâlcuiri la Epistola a II-a către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon*, Ed. Nemira, București, 2005.
- Idem – *Comentar la Evanghelia după Ioan*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2005.
- Idem – *Despre schimbarea numelor; Despre răbdare; Despre milostenie; Despre tăria credinței; Despre propovăduirea Evangheliei*, EIBMBOR, București, 2006.
- Idem – *Omilia la Ana; Omilia la David și Saul; Omilia la Serafimi*, EIBMBOR, București, 2007.
- Idem – *Omilia la statui*, EIBMBOR, București, 2007.
- Idem – *Despre desfătarea celor viitoare; Să nu deznădăjduim; Nouă cuvântări la carteoa Facerii*, EIBMBOR, București, 2008.
- LIBANIOS – *Discours*, vol. 1, 2, 4, Les Belles Lettres, Paris, 1979-2003.
- PALLADIUS, Helenopolitanus Episcopus – *Historia lausiana*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 34, 991-1260, și PG 65, 71-459 (Appendix 1 și 2).
- PHILOSTORGIIUS – *Historia ecclesiastica*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 65, 459-638.
- PHOTIOS – *Bibliotheca*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 103.

- THEODORETUS, Cyrensis Episcopus – *Historia religiosa*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 82, 1279-1498.
- SOCRATES – *Historia ecclesiastica*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 67, 30-843.
- SOZOMENUS – *Historia ecclesiastica*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, PG 67, 843-1131.
- Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Eddiderunt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer, Berlin, 1905.

B. Lucrări generale

- AHRWEILER, H. – *L'ideologie politique de Byzance*, Paris, 1975.
- ALBERT, Gerhard – *Gotten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1984.
- ANDO, C. – *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley, Los Angeles, London, 2000.
- BARKER, Ernest – *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- BARNES, T. – *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard, 1993.
- BATIFFOL, Pierre – *La siège apostolique (359-451)*, Paris, 1924.
- BĂBUŞ, Emanoil – *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003.
- BĂNESCU, Nicolae – *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. I: *Imperiul creștin și asaltul invaziilor (313-610)*, ed. Îngrijită de prof.dr. Tudor Teoteoi, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000.
- BAYNES, Norman H. – *The Byzantine Empire*, Henry Holt, New York, 1926.
- Idem – *Byzantine Studies and Other Essays*, University of London, The Athlone Press, 1955.
- BAYNES, N. H. and MOSS, H. St. L. B. – *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*, Oxford, At the Clarendon Press, 1949.
- BECK, Hans Georg – *Kirche und Theologische Literatur im Bizantinischen Reich*, München, 1959.
- BERKHOF, H. – *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich, 1947.

- BOYD, William K. – *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, Columbia Univ. Studies in History, Economics and Public Law, v. 24, no. 2. New York 1905.
- BREHIER, Louis – *Vie et mort de Byzance*, Albin Michel, Paris, 1992.
- Idem – *La civilisation byzantin*, Albin Michel, Paris, 1970.
- Idem – *Les institutions de l'Empire Byzantin*, Albin Michel, Paris, 1971.
- Idem – *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994.
- CAMERON, Averil – *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1991.
- Idem – *The Later Roman Empire: AD 284-430*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.
- Idem – *The Byzantines*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 2006.
- Idem – *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Routledge, London and New York, 1993.
- CAVALO, Guglielmo (coordonator) – *Omul bizantin*, trad. de Ion Mircea, Ed. Polirom, Iași, 2000.
- CHADWICK, Henry – *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Center for Hermeneutical Studies, Colloquy 35. Berkeley 1979.
- COMAN, I. G. – *Patrologie*, Manual pentru Institutele Teologice, București, 1956.
- Idem – *Patrologie*, 3 vol., București, 1985.
- CUNNINGHAM, Mary B. – *Preacher and Audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, Leiden, 1998.
- DAGRON, G. – *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, Presses universitaires de France, 1974.
- Idem – *Empereur et Prêtre. Etude sur le „césaropapisme” byzantin*, Gallimard, Paris, 1996.
- DEMOUGEOT, E. – *De l'unité à la division de l'Empire Romain, 395-410*, Essai sur le gouvernement impérial, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1951.
- DEVREESSE, R. – *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête Arabe*, (Études Palestiniennes et Orientales), Paris, Librairie Lecoffre, 1945.
- DIEHL, Charles – *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, Auguste Picard, 1924.
- DOWNEY, G. – *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, University Press, Princeton, 1961.

- DRAKE, H.A. – *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2000.
- DUCELLIER, Allain – *L'Eglise Byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (307-1204)*, Paris, Ed. Desclée, 1990.
- Idem – *Bizantinii: istorie și cultură*, traducere din limba franceză de Simona Nicolae, Edit. Teora, București, 1997.
- Idem – *Le drame de Byzance Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, 1976.
- DVORNIK, Francis – *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, 2 vol., Washington, D.C., 1966.
- Idem – *Byzantium and the Roman Primacy*, Fordham University Press, New York, 1966.
- GABOR, Adrian – *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Ed. Bizantină, București, 2003.
- Idem - *Biserică și Stat în primele patru secole creștine*, Ed. Bizantină, București, 2003.
- GASQUET, A. – *L'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879.
- GEANAKOPLOS, John Deno – *Byzantine East and Latin West, two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance; studies in ecclesiastical and cultural History*, Blackwell, Oxford, 1966.
- GREGORY, T. E. – *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing, 2005.
- HADDAD, G. – *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period*, Diss., University of Chicago, New York 1949.
- HEATHER, P. & MATTHEWS, J. – *The Goths in the Fourth Century*, TTH. Liverpool, 1991.
- HOLUM, K. – *Thedosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London, 1982.
- IORGĂ, Nicolae – *Istoria vieții bizantine: imperiul și civilizația (după izvoare)*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
- JOANNOU, P.-P. – *La legislation imperiale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1972.
- KELLY, C. – *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- LEB, Ioan-Vasile – *Biserică și implicare*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2000.
- Idem – *Biserica în acțiune*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001.
- LEMERLE, Paul – *Istoria Bizanțului*, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Teora, București, 1998.

- LIEBESCHUETZ; J. H. W. G. – *From Diocletian to the Arab Conquest: Change in the Late Roman Empire* (CS 310) Aldershot: Variorum Press, 1990.
- LIEU, Judith M. – *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, 2004.
- LIEU, Samuel N.C. – *From Constantine to Julian. Pagan and Byzantine Views; a Source History*, Routledge, London, 1996.
- MacMULLEN, R. – *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven, CT and London, 1984.
- MANGO, C. – *Le développement urbain de Constantinople, IVe-VIIe siècles*, Paris, 1985.
- MARROU, Henri-Irénée – *Biserica în antichitatea târzie* (303-604), traducere de Roxana Mareş, Edit. Universitas, 1999.
- MATSON ODAHL, Charles – *Constantin și Imperiul Creștin*, ed. Bic All, Bucureşti, 2006.
- MEYENDORFF, John – *Teologia bizantină. Tendențe istorice și teme doctrinare*, EIBMBOR, Bucuresti, 1996.
- MORESCHINI, Claudio, NORELLI, Enrico – *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II/1, *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Polirom, Iași, 2009.
- NORWICH, J.J. – *Histoire de Byzance, 330-1453*, Paris, Perrin, 1999.
- PIGANIOL, André – *L'Empire chrétien (325-395)*, 2-ème édition, Paris, 1972.
- PILATI, Giovanni – *Chiesa e stato nei primi quindici secoli*, Desclée, Roma, 1961.
- PODSKALSKY, Gerhard – *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977.
- POPESCU, Emilian – *Curs de istoria și cultura Bizanțului (324-867)*, Bucureşti, 1993.
- PUECH, A. – *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV e siècle*. III. *Le IV e siècle*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1930.
- QUASTEN, Johannes – *Patrology*, vol. III, Westminster, Maryland, 1990.
- RAHNER, Hugo – *L'Eglise et l'état dans le christianisme primitif*, traduction du texte allemand de G. Zink, Les Editions du Cerf, Paris, 1964.
- RAPP, Claudia – *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in a Time of Transition*, University of California Press, Berkeley-Los-Angeles-London, 2005.
- RĂMUREANU, Ioan, MILAN, Sesan, BODOGAE, Teodor – *Istoria Bisericească Universală*, EIBMBOR, Bucuresti, 1975.

- RUNCIMAN, Steven – *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, 1977.
- Idem – *La civilisation byzantine (330-1453)*, Paris, 1934.
- SINCLAIR, T.A. – *A History of Greek Political Thought*, London, 1951.
- STERK, A. – *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press, 2004.
- SWAIN, Simon, and EDWARDS, Mark (ed.) – *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, New York: Oxford University, 2004, XIII+ 487 p.
- TREADGOLD, Warren – *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Idem – *O istorie a statului și societății bizantine*, vol. I, traducere de Mihai-Eugen Avădanei, ediție îngrijită de Victor Spinei și Bogdan-Petu Maleon, Institutul European, Iași, 2004.
- Idem – *O scurtă istorie a Bizanțului*, traducere de Mirela Acsente, Edit. Artemis, București, 2003.
- TROMBLEY, F. – *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, 2 vols. Leiden and New York, 1993-4.
- VASILIEV, A.A. – *Histoire de l'Empire Byzantin*, traduit de russe par P. Brodin et A. Bourguina, tome I (324-1081), Paris, 1932.
- Idem – *History of the Byzantine Empire: from Constantine the Great to the Epoch of the Crusades*, vol. I, University of Wisconsin, Madison, 1928.
- VERNANT, Jean-Pierre – *Omul grec*, trad. de Doina Jela, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- VOICU, Constantin – *Patrologie*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 3 vol., București, 2009-2010.
- Idem – *Studii de teologie patristică*, EIBMBOR, București, 2004.
- VOIGT, Karl – *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart, 1936.
- WILKEN, R. – *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 1984.
- WOLFSON, Harry Austryn – *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, 1970.
- YOUNG, Frances M., AYRES, L., LOUTH, A. (ed.) – *The Cambridge History of early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

C. Lucrări de specialitate

- AMEDEE, Thierry – *Saint Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie. La société chrétienne en Orient*, Paris, 1874.
- AMIRAV, Hagit – *Rhetoric and Tradition. John Chrysostom on Noah and the Flood*, Traditio Exegetica Graeca 12, Lovanii-Dudley, MA, In Aedibus Peeters, 2003.
- ATTWATER, D. – *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher*, Harvill Press, London, 1959.
- AUBINEAU, M. – *Un traité inédit de christologie de Séverien de Gabala*, Geneva, 1983.
- BAUR, J. C. – *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol., München, 1929-1930. English translation: *John Chrysostom and His Time*, 2 vols. trans. M. Gonzaga, Westminster, 1959.
- BOSINIS, Konstantinos (Costas) A. – *Johannes Chrysostomos über das Römische Reich. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Mandelbachtal-Cambridge, 2005.
- BRÄNDLE, R. – *Johannes Chrysostomus. Bischof-Reformer-Märtyrer*, Verlag W. Kohlhammer, 1999.
- BURGER, D.C. – *A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of Saint John Chrysostom*, Evanston, Ill., 1964.
- BURNS, M.A. – *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A study on their qualities and form* (Patristic Studies 22), Washington, D.C., 1930.
- CAMERON, Alan – *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993.
- CLARK, E.A. – *Jerome, Chrysostom and Friends: Essays and Translations*, New York, 1979.
- COMAN, I. G. – *Personalitatea și actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.
- CORNIȚESCU, Constantin – *Viața Sf. Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericesti Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrate, Sozomen și Fericitul Teodorel al Cirului*, ed. IBMBOR, București, 2001.
- DACIER, H. – *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV e siècle de l'église grecque*, Paris, H. Falque Editeur, 1907.
- DIMITRI of Rostov – *The Lives of the Three Great Hierarchs: Basil the Great, Gregory the Theologian, and John Chrysostom*, trans. I.E. Lambertisen & X.G. Endres, Buena Vista, Colorado: Dormition Skete, 1985.

Autoritate ecclieastică și putere imperială în Antichitatea Târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin

ERMONI, V. – *La pensée et l'oeuvre sociale du christianisme: Saint Jean Chrysostome*, Paris, Tralin, 1911.

FESTUGIÈRE, A.J. – *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (Bibliothèque des Écoles Francaises d'Athènes et de Rome Fasc. 194), Paris, Éditions E. de Boccard, 1959.

FORD, D. C. – *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, South Canaan, Pennsylvania: St. Tikhon's Seminary Press, 1996.

Idem – *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Sophia, București, 2004.

GRISCOM, Fred A. – *Chrysostom and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in fourth-century Antioch*, Univ. Microfilms Internat., Ann Arbor, Mich., 1980.

GROß-ALBENHAUSEN, K. – *Imperator christianissimus: Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, (Frankfurter Althistorische Beiträge 3), Frankfurt, Buchverlag Marthe Clauss, 1999.

HARTNEY, Aideen M. – *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London: Duckworth, 2002, VII + 222 p.

ILLERT, Martin – *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich-Freiburg i. Br.: Pano Verlag, 2000.

KELLY, J.N.D. – *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, 1995.

LAISTNER, M.L.W. – *Christianity and Pagan Culture in the Roman Empire, together with an English translation of John Chrysostom's "Address on Vainglory and the Right Way for Parents to Bring Up Their Children"*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1951.

LEGRAND, P.E. – *Saint Jean Chrysostome*, (Coll. de Moralistes chrétiens. Textes et commentaires), Paris, 1924, 315 p.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. – *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Idem – *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

LUDWIG, F. – *Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg 1883.

MAXWELL, Jaclyn L. – *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge University Press, 2006.

- MAYER, Wendy – *The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2005.
- MAYER, W. și ALLEN, P. – *John Chrysostom* (The Early Church Fathers), London: Routledge, 2000.
- MOISESCU, Iustin – *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, în *Opera integrală*, vol. 3, București, Anastasia, 2003.
- MOULARD, A. – *Saint Jean Chrysostome. Sa vie, son oeuvre*, Paris 1949, 464 p.
- NEILL, S. – *Chrysostom and His Message*, New York, Association Press, 1963.
- NOVAK, E. – *Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome*, (Théologie historique 19), Paris: Beauchesne, 1972, 240 p.
- PAVERD, Frans van de – *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, Orientalia Christiana Analecta 239, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1991.
- POPA, D. – *Opera Bibliographia Sfântului Ioan Gura de Aur/ Of Saint John Chrysostom*, Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2002.
- PUECH, A. – *Un réformateur de la société chrétienne au IV e siècle: saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris: Hachette, 1891.
- Idem – *Saint Jean Chrysostome (344-407)*, Paris: Gabalda, 1923.
- RITTER, A.M. – *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechischen-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 25), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- ROSADONI, L. – *Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Servire I poveri gioiosamente* (Coll. Una ragione per vivere), Turin: Girbaudi, 1971.
- ROTH, C.P. – *St John Chrysostom On Wealth and Poverty*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
- SANDWELL, Isabella – *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, 2007.
- SCHLÄPFER, L. (hrsg. und übers.), eingeleitet von W. NIGG – *Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1966.
- SETTON, Kenneth M. – *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century, especially as shown in Addresses to the Emperor*, AMS Press, Inc., New York, 1967.
- STEPHENS, J. L. – *Ecclesiastical and imperial authority in the writings of John Chrysostom: A reinterpretation of his political philosophy*, unpub. PhD diss., University of California Santa Barbara, 2001.

- STEPHENS, W.R.W. – *Saint John Chrysostom, his Life and Times. A Sketch of the Church and the Empire in the fourth Century*, Third Edition, London, 1883.
- STRATMANN, F.M. – *Die Heiligen und der Staat*. III. *Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus*, Frankfurt: Knecht, 1950.
- TIERSCH, C. – *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 6), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- VEROSTA, St. – *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz: Styria-Verlag, 1960.
- WALLACE-HADRILL, D. – *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- WILKEN, R. – *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley, Los Angeles, London, 1983.
- ZETTERHOLM, Magnus – *The Formation of Christianity in Antioch*, A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity, London and New York, 2003.

D. Studii și articole

- ALLEN, P. – „John Chrysostom's Homilies on I and II Thessalonians: The Preacher and his Audience” în *SP* 31 (1997), pp. 3-21.
- ALLEN, P. and MAYER, W. – „Through a Bishop's Eyes: Towards a Definition of Pastoral Care in Late Antiquity” în *Aug.* 40 (2000), pp. 345-397.
- BARTELINK, G.J.M. – „Parrisia dans les œuvres de Jean Chrysostome”, în *SP* 16 (1985), pp. 441-448.
- Idem – „Die Parrhesia des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus”, în *VC* 51 (1997), pp. 261-272.
- BAUR, J.C. – „Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus”, în *Theologie und Glaube* 6 (1914), pp. 564-574.
- Idem – „Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus”, în *Theologie und Kirche* 2 (1928), pp. 26-41.
- BAYNES, N. H. – „Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy”, în *The Journal of Egyptian Archaeology*, XII (1926), pp. 145-156.
- BIDIAN, Mircea – „Reproșuri aduse Sfântului Ioan Gură de Aur în teologia vestică”, în *Sudia Universitatis Babeș-Bolyai*, Seria Theologia Orthodoxa, LIII (2008), nr. 1, pp. 269-279.

- BOWERSOCK, G.W. – „From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the 4th Century A.D.”, în CP 81 (1986), pp. 298-307.
- BRADSHAW, D. – „St. John Chrysostom on Grace and Free Will”, la adresa web: http://www.russianorthodox-stl.org/grace_freewill.html
- BRÄNDLE, Rudolf – „Jean Chrysostome: l’importance de Matth. 25, 31-46 pour son éthique”, în VC 31 (1977), nr. 1, pp. 47-52.
- BRÄNDLE, Rudolf și JEGHER-BUCHER, Verena – „Johannes Chrysostomus I”, în RAC 18 (1998), pp. 426-503.
- BROWNING, R. – „The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire”, în JRS 42 (1952), pp. 13-20.
- CAMERON, Alan – „Earthquake 400”, în Chiron 17 (1987), pp. 343-360.
- CARTER, R. E. – „St. John Chrysostom’s Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny”, în Traditio 14 (1958), pp. 367-371.
- Idem – „Chrysostom’s *Ad Theodorum Lapsum* and the Early Chronology of Theodor of Mopsuestia”, în VC 16 (1962), nr. 2, pp. 87-101.
- CLARK, Elisabeth A. – „John Chrysostom and the *subintroductae*”, în CH, 46 (1977), nr. 2, pp. 171-185.
- COLEMAN-NORTON, P. R. – „The Correspondence of St. John Chrysostom (With Special Reference to His Epistles to Pope St. Innocent I)”, în CP 24 (1929), nr. 3, pp. 279-284.
- CRISTACHE, Ion – „Activitatea omiletică a Sf. Ioan Hrisostom la Antiohia”, în GB, XXVII (1968), nr. 5-6, pp. 701-710.
- DROBNER, H. – art. „John Chrysostom”, în H. DROBNER, *The Fathers of the Church: A comprehensive introduction*, trans. by S.S. Schatzmann with bibliographies updated and expanded for the English edition by W. Harmless Jr & H. Drobner, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2005, p.334-344.
- DUNN, G.D. – „Roman primacy in the correspondence between Innocent I and John Chrysostom”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 687-698.
- DUPLEX, A. – „Jean Chrysostome. Un évêque social face à l’Empire”, în: *Recherches et traditions. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, s.j.* (Théologie Historique 88), Paris: Beauchesne, 1992, pp. 119-139.

- DURAND, M.G. de – „La colère chez s. Jean Chrysostome”, în RSR 67 (1993), pp. 61-77.
- DVORNIK, F. – „The Authority of the State in Oecumenical Councils”, în *The Christian East* 14 (1934), pp. 95-108.
- ELM, S. – „The dog that did not bark. Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople”, în: L. AYRES and G. JONES (eds), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, London: Routledge, 1998, pp. 66-93.
- ELTESTER, W. – „Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert”, în ZNW 36 (1937), pp. 251-286.
- ETTLINGER, G. – „Some historical evidence for the date of St. John Chrysostom's birth in the treatise *Ad viduam iuniorem*”, în *Traditio* 16 (1960), pp. 373-381.
- FABRÈGE, F. – „Saint Jean Chrysostome et les idées politiques des Pères de l'église”, în *Revue générale* n.s. 2 (1868), pp. 229-244, 359-370.
- FORD, D.C. – „The interrelationship of clergy and laity within the church according to St John Chrysostom”, în SVTQ 36 (1992), pp. 329-353.
- FRENCH, D. – „Rhetoric and the rebellion of A.D. 387 in Antioch”, în *Historia* 47 (1998), pp. 468-484.
- GEANAKOPLOS, John Deno – „Church and State in the Byzantine Empire: A reconsideration of the problem of Caesaropapism”, în CH, XXXIV (1965), pp. 381-403.
- GOTTWALD, J. – „La statue de l'impératrice Eudoxie à Constantinople”, în *Échos d'Orient* 10 (1907), pp. 274-276.
- GREELEY, R.S.M. D.L. – „St. John Chrysostom, prophet of social justice”, în SP 17/3 (1982), pp. 1163-1168.
- Idem – „John Chrysostom, On the Priesthood. A Model for Service”, SP 22 (1989), pp. 121-128.
- HALKIN, F. – „Un appendice inédit à la Vie de S. Jean Chrysostome par Syméon Métaphraste”, în AB 94 (1976), pp. 19-21.
- HALTON, T. – „Some Images of the Church in St. John Chrysostom”, în AER (1965), pp. 96-106.
- HARTNEY, Aideen, M. – „Manly women and womanly men: The *subintroductae* and John Chrysostom”, în: L. James (ed.), *Desire and Denial in Byzantium* (Society for the Promotion of Byzantine Studies), Aldershot: Ashgate Publishing, 1999, pp. 41-48.

- Idem – „Men, women and money – John Chrysostom and the transformation of the city”, în *SP* 37 (2001), pp. 527-534.
- HOLLERICH, Michael – „Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First Court Theologian”, în *CH*, 59 (1990), nr. 3, pp. 309-325.
- HORST, P.W. van der – „Jews and Christians in Antioch at the end of the fourth century”, în S. Porter, B.W.R. Pearson and D.S. College (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Journal for the Study of the New Testament: Supplement series 192), Sheffield: Shefflled Academic Press, 2000, pp. 228-238.
- HUG, A. – „Antiochia und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr.”, în: A. HUG, *Studien aus dem klassischen Altertum*, Heft 1, Freibourg-Tübingen 1881, pp. 132-200.
- HUNT, D. – „Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code”, în HARRIES, J. & WOOD, I. eds., *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (London, 1993), pp. 143-58.
- HUNT, E.D. – „Palladius of Helenopolis: A party and Its Supporters in the Church of the Late Fourth Century”, în *JTS* 24 (1973), pp. 456-480.
- HUNTER, D.G. – „Borrowings from Libanius in the *Comparatio Regis et Monachi* of St. John Chrysostom”, în *JTS* 39 (1988), pp. 525-531.
- Idem – „Preaching and Propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom’s *Homilies on the Statues*”, în: D.G. Hunter (ed.), *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S.J.*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1989, pp. 119-138.
- ILSKI, K. – „Johannes Chrysostomus und Kaiser Theodosius II”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 848-862.
- JANIN, R. – „L’empereur en l’Eglise byzantine”, în *NRT*, LXXVII (1955), pp. 49-60.
- JIVI, Aurel – „Sfântul Ioan Hrisostom, arhipăstor la Constantinopol”, în *MB* XIX (1969), nr. 4-6, pp. 226-235.
- JONES, A. H. M. – „St. John Chrysostom’s Parentage and Education”, în *HThR*, 46 (1953), nr. 3, pp. 171-173.
- KARAYIANNIS, A.D. – „The eastern Christian Fathers (AD 350-400) on the redistribution of wealth”, în *History of Political Economy* 26 (1994), pp. 39-67.
- KESSLER, S.C. – „Rom bei Johannes Chrysostomus: Petrus und Paulus als Motiv einer rhetorischen Idealisierung der Reichshauptstadt”, în: *Pietro e*

Paolo. *Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000 (Studia Ephemeridis Augustinianum 74), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, pp. 543-554.

Idem – „Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus: Ein Vater der Kirche im Spannungsfeld zwischen ekklesialer und politischer Macht”, în: J. Arnold, R. Berndt u. R.M.W. Stammberger (hrsg.), *Väter der Kirche. Ekklesiäles Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (Festgabe für H.J. Sieben zum 70. Geburtstag)*, Paderborn 2004, pp. 257-282.

Idem – „Kirche und Staat in den Säulenhomilien des Johannes Chrysostomus: Mönche werden Philosophen”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 809-820.

KURBATOV, G. L. – „The Nature of Class in the Teaching of John Chrysostom”, translated by Andrius Valevicius.

LAVOLLEÉ, R. – „Les moeurs byzantines d'après Saint Jean Chrysostome”, în: *Essais de littérature et d'histoire*, Paris, 1891, pp. 1-159.

LEROUX, J.-M. – „Saint Jean Chrysostome: Les Homélies sur les Statues”, în *SP* 3 (1961), pp. 232-239.

LEYERLE, B. – „John Chrysostom on almsgiving and the use of money”, în *HThR* 87 (1994), pp. 29-47.

Idem – „John Chrysostom: Sermons on city life”, în: R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, pp. 247-260.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. – „Friends and enemies of John Chrysostom”, în: A. Moffatt (ed.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* (Byzantina Australiensia 5), Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984, pp. 85-111.

Idem – „The fall of John Chrysostom”, în *NMS* 29 (1985), pp. 1-31.

MacMULLEN, R. – „The Preacher's Audience (A.D. 350-400)”, în *JTS* 40 (1989), pp. 503-511.

MALINGREY, A.-M. – „Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrysostome”, în: C. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du colloque de Chantilly 22-24 Septembre 1974 (Théologie historique 35), Paris: Éditions Beauchesne, 1975, pp. 75-88.

- Idem – „Le clergé d'Antioche vu par S. Jean Chrysostome”, în: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse: Centre d'histoire juridique méridionale, 1979, pp. 507-518.
- Idem – „La nuit de Pâques 404 à Constantinople”, în *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne* 8 (1988), pp. 61-69.
- MAYER, W. – „Antioch and the West in Late Antiquity”, în *Byz.* 61 (2003), pp. 5-32.
- Idem – „John Chrysostom and his audiences. Distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople”, în *SP* 31 (1997), pp. 70-75.
- Idem – „The dynamics of liturgical space. Aspects of the interaction between John Chrysostom and his audiences”, în *EL* 111 (1997), pp. 104-115.
- Idem – „Who Came to Hear John Chrysostom Preach? Recovering a Late Fourth-Century Preacher's Audience”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76 (2000), pp. 73-87.
- Idem – „John Chrysostom as bishop: the view from Antioch”, în *JEH* 55 (2004), pp. 455-466.
- Idem – „Constantinopolitan Women in Chrisostom's Circle”, în *VC* 53 (1999), nr. 3, pp. 265-288.
- Idem – „Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch”, în *VC* 55 (2001), pp. 58-70.
- MIRANDA, A. – „Ministero presbiterale ed autorità spirituale in Giovanni Crisostomo. I fondamenti e lo spazio ideale del presbitero nella Chiesa tra il IV e V secolo”, în: M. Maritano (a cura di), *Historiam prescrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato*, Roma: Ateneo Salesiano, 2002, pp. 793-813.
- Idem – „Autorità ecclesiastica e giurisdizione civile nel «Dialogo sulla vita di Crisostomo» di Palladio”, în *SP* 49 (2002), pp. 405-423.
- MUNTEAN, Vasile – „Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare”, în *MB*, XXIV (1974), nr. 4-6, pp. 228-232.
- NATALI, Alain – „Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV e siècle d'après Jean Chrysostome”, în: C. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du colloque de Chantilly 22-24 Septembre 1974 (Théologie historique 35), Paris: Éditions Beauchesne, 1975, p. 41-59.
- Idem – „Mariages chrétiens à Antioche au IV e siècle”, în: *Sociabilité, Pouvoirs et Société*, Actes du colloque de Rouen 24/26 novembre 1983 (Publications de l'Université de Rouen 110), Rouen 1987, p. 111-116.
- OLIVIER, J.M. – „Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende”, în *AB* 97 (1979), pp. 131-159.

- Idem – „Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople”, în *AB* 99 (1981), pp. 329-349.
- Idem – „Chrysostomica. La nuit de Pâques 404”, în *AB* 110 (1992), pp. 123-134.
- OMMESLAEGHE, F. van. – „Jean Chrysostom en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende”, în *AB* 97 (1979), pp. 131-159.
- Idem – „Jean Chrysostome et Le Peuple de Constantinople”, în *AB* 99 (1981), pp. 329-349.
- Idem – „Que Vaut Le Témoignage De Pallade Sur Le Procès De Saint Jean Chrysostome?”, în *AB* 95 (1977), pp. 389-414.
- PAPAGEORGIOU, P.E. – „Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequences”, în *SVTQ* 39 (1995), pp. 316-378.
- PASQUATO, O. – „Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo”, în *Aug.* 25 (1985), pp. 833-852.
- PASQUATO, O. – „Giovanni Crisostomo e l'impero romano”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 781-798.
- PIETRI, C. – „Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone”, în: C. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du colloque de Chantilly 22-24 Septembre 1974 (Théologie historique 35), Paris: Éditions Beauchesne, 1975, pp. 283-305.
- PIETRI, L. și BROTTIER, L. – „Le prix de l'unité: Jean Chrysostome et le système 'théodosien'”, în L. Pietri and L. Brottier, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. II. Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, Paris: Desclée 1995, p. 487-501.
- POPESCU, T.M. – „Epoca Sf. Ioan Gură de Aur”, în *Ort.*, IX (1957), nr. 4, pp. 531-554.
- RIDER, William – „Jesus' Attitude Toward Church and State”, în *The Biblical World*, 33 (1909), pp. 296-304.
- RITTER, A. M. – „Die altchristliche und die byzantinische Utopie”, în: O. Gigen u. M.W. Fischer (hrsg.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie* (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie 6), Frankfurt: Lang, 1988, pp. 147-162.

- Idem – „Johannes Chrysostomus und das römische Reich im Gespräch mit neuerer Literatur”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 747-761.
- SAGGIORO, A. – „Il vescovo, l'imperatore e le contese *super religione* (*Codice Teodosiano XVI 4*)”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 799-808.
- SANDWELL, I. – „Christian self-definition in the fourth century AD: John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city”, în I. Sandwell and J. Huskinson (eds), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford: Oxbow Books, 2004, pp. 35-58.
- SANTOVITO, F. – „Ambrogio e Crisostomo. Coscienza critica della Chiesa del IV o secolo di fronte al potere politico”, în *Nicolaus* 12 (1985), pp. 67-181.
- SHIPPEE, A. – „Chrysostom's catecheses: A hermeneutic of social institutions”, în: R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, pp. 235-246.
- Idem – „Paradoxes of now and not yet. The separation between the Church and the kingdom in John Chrysostom, Theodore and Augustine”, în: C.A. Bobertz and D. Brakke (eds), *Reading in Christian Communities*, Notre Dame 2002, pp. 106-123.
- SOLER, E. – „Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodore: L'Engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)”, în: *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana*, in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996, vol.2. (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, pp. 461-467.
- Idem – „Les acteurs d'Antioche et les excès de la cité au IVe s. apr. J.C.”, în: C. Hugoniot et al. (éd.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes du Colloque, Tours 3-4 mai 2002 (Perspectives Historiques 9), Tours 2004.
- STAN, Liviu – „Relațiile dintre Stat și Biserică. Studiu istorico-juridic”, în *Ort.*, IV (1952), nr.3-4, pp. 353-461.
- STOPPINI, M. – „Da Ambrogio a Giovanni Crisostomo: una reinterpretazione di Teodosio il Grande”, în *Annali della Facoltà di Lettere d Filosofia, Perugia* NS 19 (1997-2000), pp. 271-283.

- TANNER, R.G. – „Chrysostom's exegesis of Romans”, în *SP* 17 (1982), nr. 3, pp. 1185-1197.
- TOFANĂ, Stelian – „Viziunea Sf. Ioan Hrisostom despre Scriptură în preocupațiile biblice ale Prof. Iustin Moisescu. O evaluare critică”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Seria Theologia Orthodoxa, an LIII (2008), nr. 1, pp. 13-24
- UBALDI, P. – „La sinodo 'ad Quercum' dell'anno 403”, în *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 52 (1903), pp. 33-98.
- VALEVICIUS, A. – „Les 24 homélies *De statuis* de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles”, în *REAug* 46 (2000), pp. 83-91.
- VAN DER HORST, Pieter – „Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century”, în PORTER S. E. and PERSON B. W. R. (ed.) – *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 192, Sheffield Academic Press, s. a..
- WALLRAFF, M. – „Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastique grecs”, în B. Pouderon and Y.-M. Duval (eds), *L'historiographie de l'église des premiers siècles* [Actes du Colloque de Tours, sept 2000] (Théologie historique 114), Paris: Beauchesne, 2001, pp. 361-370.
- WENGER, A. – „Notes inédites sur les empereurs Théodore I, Arcadius, Théodore II, Léon I”, în *REB* 10 (1952), pp. 47-59.
- WHITTOW, M. – „Ruling the late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History”, în *PP* 129 (1990), pp. 3-29.
- WILLIAMS, G.H. – „Christology and Church-State Relations in the Fourth Century”, în *CH* 20 (1951), pp. 3-33.
- WITTIG, A. – „Die Stellung des Johannes Chrysostomus zum Staat”, în *OS* 34 (1985), pp. 187-191.
- ZEEGERS-VANDER Vorst, N. – „A propos du Dialogue de Pallade sur la vie de Jean Chrysostome”, în *RHE* 85 (1990), pp. 30-41.
- ZELZER, M. – „Giovanni Crisostomo nella controversia tra Giuliano d'Eclano e Agostino”, în: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 927-932.

II. FERICITUL AUGUSTIN

A. Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Teocist, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de IPS Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, preparavit Roger Gryson, recensuit Robertus Webber, Deustche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

S. Aurelii Augustini Hiponensis Episcopi Opera Omnia quae exstant, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, edidit J. P. Migne, vol. 32-47.

S. Aurelii Augustini Hiponensis opera în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena.

S. Aurelii Augustini Hiponensis opera în *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols Publishers, Belgium.

S. Aurelii Augustini Hiponensis opera în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, edited by Philip Schaff, Hendrickson Publishers, First Series, vol. I-VIII.

AUGUSTIN, Aurelius – *Despre magistru, Despre viața fericită, Despre nemurirea sufletului*, traducere, introducere și note de Vasile Sav, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2003.

Idem – *Contra Academicilor*, traducere, introducere și note de Vasile Sav, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Idem – *Despre liberul arbitru*, București, Humanitas, 2004.

Idem – *De doctrina Christiana*, București, Humanitas, 2002.

Idem – *Mărturisiri*, EIBMBOR, București, 1994.

Idem – *Despre adevărata religie*, București, Humanitas, 2007.

Idem – *Despre cetatea lui Dumnezeu*, vol. I, București, Ed. Științifică, 1998.

Idem – *Despre iubirea absolută: comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, Iași, Polirom, 2003.

CIPRIAN, Sf. – *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, în colecția PSB, vol. 3: *Apologeti de limbă latină*, EIBMBOR, 1981.

Idem – *Epistolae*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series latina, edidit J. P. Migne, vol. 4, 191-438.

Autoritate ecclieastică și putere imperială în Antichitatea Târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin

EUSEBIU DE CEZAREEA – *Istoria bisericească*, în colecția PSB, vol. 13, EIBMBOR, București, 1987.

HIERONYMUS, Eusebius – *De viris illustribus*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, vol. 23, 631-760.

LIBERATUS, Carthaginensis – *Breviarium*, în *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, vol. 68, 969-1050.

Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, Eddiderunt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer, Berlin, 1905.

B. Lucrări generale

ALFÖLDI, A. – *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, tr. Harold Mattingly, Oxford, Clarendon Press, 1969.

ALLARD, Paul – *Le Christianisme et l'Empire Romain de Néron à Théodose*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1897.

BARKER, Ernest – *From Alexander to Constantine*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

BARNES, Timothy D. – *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. 1983.

BAYNES, N. N. – *Constantine the Great and the Christian Church*, 2 ed., Oxford, 1972.

BRISSON, J.-P. – *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958.

BROWN, P. R. L. – *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, Thames & Hudson, 1971.

Idem – *Power and Persuasion in late Antiquity. Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992.

Idem – *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995.

Idem – *Poverty and Leadership in the later Roman Empire*, University Press of New England, Hanover, 2002.

Idem – *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity; AD 200-1000*, Blackwell, Cambridge, 1996.

Idem – *Society and the Holy in late Antiquity*, Faber and Faber, London, 1982.

BURCKHARDT, J. – *The Age of Constantine the Great*, tr. M. Hadas., Garden City, New York 1956.

- BURNS, J.H., ed. – *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1988.
- BURY, J.B. – *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, 2 vol., published by Macmillan & Co., Ltd., 1923.
- Idem – *The Invasion of Europe by the Barbarians*, A Series of Lectures, 1928.
- Idem – *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A. D.)*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert – Publisher, 1966.
- CADOUX, C. John – *The early Church and the World. A history of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the Time of Constantinus*, Edinburgh, 1925.
- CAMERON, Avril – *The Later Roman Empire: AD 284-430*, Fontana Press, London, 1993.
- CANNING, Joseph – *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, trad. par J. Ménard, coll. „Vestigia”, 28, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Paris, Cerf, 2003.
- CARLYLE, A.J. – *A History of Medieval Political Theory in the West*, 4th impression, Edinburgh and London, 1950.
- CASE, Shirley Jackson – *The Social Triumph of the Ancient Church*, (cap. IV: „Christianity and Politics”), New York, 1933.
- CHADWICK, Henry – *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 730 p.
- CHIFĂR, Nicolae – *Istoria creștinismului*, vol. I, Iași, 1999, vol. II, Iași, 2000.
- CHUVIN, Pierre – *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire Romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990.
- CLARK, Gillian – *Christianity and Roman Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CLEVENOT, Michel – *Les Chrétiens et le Pouvoir*, Ed. Fernard Nathan, 1981.
- COCHRANE, Charles Norris – *Christianity and Classical Culture*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1944.
- COLEMAN, Janet – *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*, Oxford/Malden, Massachusetts, 2000.
- COLEMAN-NORTON, P. R. – *Roman State and Christian Church*, A Collection of Legal Documents to A. D. 535, 3 vol., London, S.P.C.K., 1966.
- COURCELLE, Pierre – *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, Hachette, 1948.
- COURTOIS, Chr. – *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

- CUOQ, Joseph - *L'Eglise d'Afrique du Nord du II-e au XII-e siecle*, Coll. "Chretiens dans l'histoire", Paris, Ed. du centurion, 1984, 212 p.
- DANIELOU, Jean et MARROU, H.I. – *Nouvelle Histoire de l'Eglise. Tome I: Des origines à Gregoire le Grand*, Paris, 1963.
- DIESNER, Dr. Hans-Joachim – *Kirche und Staat im spätromischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlin, 1963.
- Idem – *Afrika und Rom in der Antike*, Halle, Saale, 1968.
- DIHLE, Albrecht, ed. – *L'Eglise et l'Empire au IV-e siecle. Sept exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, 1989.
- DILL, Samuel – *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, New York, Meridian Books, Inc., 1958.
- DUDDEN, F. Homes – *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1935.
- EHLER, Sidney Z. and MORALL John B. – *Church and State through the Centuries*, London, Burns and Oates, 1954.
- EHRMANN, Bart D., JACOBS, Andrew S. – *Christianity in Late Antiquity, 300-450 C.E., A Reader*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- ELLIOT, T. G. – *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton PA., University of Scranton Press, 1996.
- ESLER, Philip F. – *The Early Christian World*, 2 vol., London and New York, Routledge, 2000, 1342 p.
- ESLIN, Jean-Claude – *Dumnezeu și puterea. Teologie și politică în Occident*, trad. de Tatiana Petrache și Irina Floare, Ed. Anastasia, București, 2001.
- FARINA, Rafaelo – *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966.
- FARRUGIA, Mario, O'COLLINS, Gerald – *Catholicism. The Story of Catholic Christianity*, Oxford University Press, 2003.
- FERGUSON, John – *Pelagius*, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., 1956.
- FLICHE, Augustin et MARTIN, Victor – *Histoire de l'Eglise. Depuis les origines à nos jours*, vol. III: *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, vol. IV : *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris, Bloud & Gay, 1936.
- FORSYTH, Murray, Maurice Keens-Soper (ed.) - *A Guide to the Politics Classics. Plato to Rousseau*, Oxford University Press, 1988, 205 p.
- GADDIS, Michael – *There is no Crime for those who have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2005.

- GAUDEMEL, Jean – *L'Eglise dans L'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, sous le direction de G. Le Bras, III, Sirey, Paris, 1958, 770 p.
- Idem – *La Formation du Droit Seculier et du Droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*, Institut de droit romain de l'Université de Paris, XV, Paris, éd. Sirey, 1957, 220 p.
- GEOLTRAIN, Pierre – *Aux origines du christianisme*, „Folio Histoire”, Paris, Gallimard, 2000, 601 p.
- GERMINO, Dante - *Political Philosophy and the Open Society*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1982, 190 p.
- GIARDINA, Andrea (coordonator) – *Omul roman*, trad. de Dragoș Cojocaru, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- GIBBON, Eduard – *Istoria declinului și prăbușirii Imperiului Roman*, 3 vol., Ed. Minerva, București, 1976.
- GREENSLADE, S.L. – *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, SCM Press LTD, 1954, 94 p.
- HARRIES, J. – *Law & Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HEATHER, P. – *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HEIM, François – *La Théologie de la Victoire de Constantin à Théodose*, Paris, Beauchesne, 1992.
- Idem – *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Berna, Peter Lang, 1991.
- HERTLING, Ludwig – *Istoria Bisericii*, trad. de pr.prof.dr. Emil Dumea, Ed. Ars Longa, Iași, 1998.
- HODGES, George – *The Early Church. From Ignatius to Augustine*, Boston, Houghton Mifflin, 1915.
- HOMO, Leon – *Les Empereurs romains et le christianisme*, Paris, Payot, 1931.
- HORNUS, Jean-Michel – *Evangile et labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Nouvelle série théologique, 9, Genève, Labor et Fides, 1960, 196 p.
- INGLEBERT, H. – *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Collection des Études augustiniennes, Paris, 1996.
- JACOBS, A. – *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

- JOANNOU, Périclès-Pierre – *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Orientalia Christiana Analecta 192, Roma, 1972.
- JONES, A.H.M. – *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 2 vol., University of Oklahoma Press, 1964.
- Idem – *Constantine and the Conversion of Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.
- KAUFMAN, Peter Iver – *Church, Book and Bishop: Conflict and Authority in Early Latin Christianity*, Westview Press, Boulder CO., 1996.
- KING, N.Q. – *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, SCM Press, 1961.
- KOLB, F. – *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin, 2000.
- LABRIOLLE, P de – *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétiennne du I^e au VI^e siècle*, Paris, 1934.
- LABROUSSE, Roger – *Introduction à la philosophie politique. Platon, Aristote, Cicéron, S. Augustin, S. Thomas d'Acquin, Ockham, Hobbes, Locke, Rousseau, Fichte, Marx, Sorel*, Bibliothèque des sciences politiques et sociales, Paris, Rivière, 1959, 296 p.
- LADNER, Gerhart B. – *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, 1959.
- LOT, Ferdinand – *La fin du Monde Antique et le début du Moyen Âge*, Éditions Albin Michel, Paris, 1951.
- MATTHEWS, John – *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1975.
- MONCEAUX, Paul – *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 volume, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- PIGANIOL, A. – *L'empire chrétien*, (Histoire romaine, IV, 2), Paris, 1947.
- POTTER, David S. – *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*, Routledge, London and New York, 2004.
- PREDA, Radu – *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, București, 1999.
- PRÉLOT, Marcel – *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, Paris, Dalloz, 1958, 2^e édition, 1961, 648 p.
- RAHNER, Hugo – *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München, Kösel, 1961, 496 p. (și traducerea franceză *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Paris, Ed. du Cerf, 1963).

- RANDALL, John Herman Jr. - *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, New York, Columbia University Press, 1970, 242 p. (cap. 17 și 18 abordează doctrina despre Biserică și despre Cetatea lui Dumnezeu la Fer. Augustin).
- REES, Bringley R. – *Pelagius, a reluctant Heretic*, Boydell Press, Woodbridge, Suffolk, 1988.
- RIVES, J. B. – *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- ROMANELLI, Pietro – *Storia delle province romane dell'Africa*, coll. Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la storia antica, fasc.14, Roma, „L'Erma” di Bretschneider, 1959, 720 p.
- ROSTENNE, Paul – *Dieu et César. Philosophie de la civilisation occidentale*, Lovain, Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962, 212 p.
- RUSSELL, Bertrand – *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Unwin University Books, 25 London, George Allen and Unwin, 1961, 842 p.
- SALZMAN, Michele R. – *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 2002, 354 p.
- SAUFFER, E. – *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956.
- SCHILER, Ernest G. – *From Augustus to Augustine. Essays and Studies dealing with Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity*, Cambridge, 1923.
- SCHMANDT, Henry J. – *A History of Political Philosophy*, Milwaukee, The Bruce Publishing Comp., 1960, 499 p.
- SCHMITT, Carl – *Teologia politică*, trad. și note de Lavinia Stan și Lucian Turcescu, postfață de Gh. Vlăduțescu, Ed. Universal Dalsi, București, 1996.
- SHERRARD, Philip – *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, London, Oxford University Press, 1959, 204 p.
- SIMMONS, E. – *The Fathers and Doctors of the Church*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1959.
- STEIN, E. – *Histoire du Bas-Empire. I. De l'Etat romain à l'Etat byzantin (274-476)*, Paris, 1959.
- STRATMANN, Franziskus Maria – *Die Heiligen und der Staat*, Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 5 volume, 1949, 1949, 1950, 1952, 1958.

SUTTNER, Ernst Christof – *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul Istoriei Bisericești*, prefață de IPS Nicolae Corneanu, trad. de diacon Mihai Săsăjan, Editura Ars Longa, Iași, 1998.

THELAMON, Françoise – *Paiens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'"Histoire Ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

TROELTSCH, Ernst – *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon, tr. 3rd impression, London, George Allen & Unwin Ltd., New York, The Macmillan Company, 1950.

WALLACE, James – *Fundamentals of Christian Statesmanship: A Study of the Bible from the Standpoint of Politics and the State*, New York, 1939.

WARMINGTON, B.H. – *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, Greenwood Press, Westport, 1971.

WERMELINGER, Otto – *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1975.

WINDASS, Stanley – *Le christianisme et la violence. Etude sociologique et historique de l'attitude du christianisme à l'égard de la guerre*, Coll. „L'Eglise aux cent visages”, 23 Paris, Editions du Cerf, 1966, 192 p.

C. Lucrări de specialitate

ADAMS, Jeremy du Quesnay – *The populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, New Haven, Connecticut/London, 1971.

ALFARIC, P. – *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918.

ARQUILLIÈRE, H.-X. – *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, 2 édition, Paris, Vrin, 1955.

AZKOUL, Michael – *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, Lewiston, E. Mellen Press, 1990.

BARDY, Gustave – *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, 4 édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1940.

BARROW, R.H. – *Introduction to Saint Augustine, the City of God*, Londra, 1950.

BATHORY, Peter Dennis - *Political Theory as Public Confession. The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo*, New Brunswick and London, Transaction Books, 1981, 178 p.

BAYNES, H. N. – *The Political Ideas of Saint Augustin's „De Civitate Dei”*, The Historical Association, revised and reprinted 1968.

- BERTRAND, Louis – *Saint Augustin*, London and New York, 1914.
- BONNER, G. – *Saint Augustine of Hippo. Life and Controversies*, 3rd edition, London, Canterbury Press, 2002.
- BOURKE, Vernon J. – *Augustine, Quest of Wisdom. Life and Philosophie of the Bishop of Hippo*, Milwaukee, 1945, XI-323 p.
- BRIAND-PONSARD, Claude și CROGIEZ Sylvie – *L'Afrique du Nord antique et médiévale, Mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2002.
- BRISSON, J.P. – *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, E. De Boccard, 1958.
- BROOKES, Edgar Harry - *The City of God and the Politics of Crisis*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1980, 111 p.
- BROWN, P. R. L. – *Augustine of Hippo. A Biography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Idem – *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber and Faber, 1972, 352 p.
- BURLEIGH, J.H.S. – *The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy*, London, 1949.
- BURNABY, J. – *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, The Canterbury Press, Norwich, 1991.
- BUTTS, Mary Alice - *The Political Doctrines of Augustine of Hippo and Marsilius of Padua. A Comparison*, Diss., University of Toronto, 1974, dactilografiată.
- CHADWICK, Henry – *Augustin*, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987.
- CHAIX-RUF, J. – *Saint-Augustin: temps et histoire*, Paris, 1956.
- COMBÈS, Gustav – *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Librairie Plon, 1927.
- CONNOLLY, William E. – *The Augustinian Imperative: a Reflection on the Politics of Morality*, Newbury Park, Calif. u.a.: Sage, 1993.
- CORCORAN, Gervase – *Saint Augustine on Slavery*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 22, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.
- COTTA, Sergio – *La città politica di Sant'Agostino*, Ed. di Comunità, Milano, 1960.
- CRESPIN, Rémi – *Ministère et Saintété. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1965, 310 p.

- CURBELIÉ, Philippe – *La justice dans La Cité de Dieu*, „Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité”, 171, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 2004, 573 p.
- DAVID, I. Constantin – *Filosofia politică a Sfântului Augustin*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2009.
- DE LUBAC, Henry – *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris, 1965.
- DEANE, Herbert A. – *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, New York and London, Columbia University Press, 1963, 356 p.
- DECRET, François – *Essais sur l'église manichéene en Afrique du nord et à Rome au temps de Saint Augustin*, Institutum Augustinianum Patristicum, Roma, 1995.
- DINKLER, E. – *Die Antropologie Augustins*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 4, Stuttgart, 1934.
- DODARO, Robert – *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, VIII-253 p.
- Idem – *Language and Justice: Political Anthropology in Augustine's De Civitate Dei*, Diss., Oxford University, 1992.
- DODARO, R. și LAWLESS, G. – *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, Routledge, London and New York, 2000.
- DODARO, R. și ATKINS, E. M. – *Augustine. Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DONNELLY, Dorothy F. – *The City of God. A Collection of critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995.
- DOODY, J., HUGES, K. L., PAFFENROTH, K. (ed.) – *Augustine and Politics*, Lexington Books, 2005.
- DYSON, R. W. – *The Pilgrim City. Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, The Boydell Press, Woodbridge, 2001.
- EHRHARDT, Arnold A.T. – *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. 1 Band: *Die Gottesstadt der Griechen und Römer*; 2 Band: *Die christliche Revolution*, Tübingen, 1959; Dritter Band: *Civitas Dei*, Mit einem Vorwort von Franz Wieacker, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1969.
- ELSHTAIN, J. B. – *Augustine and the Limits of Politics*, University of Notre Dame Press, *sine anno*.
- ETUMONU ARIMOKU, Dennis – *The Polemics of Saint Augustine against Pelagius*, Romae, Pont. Univ. Urbaniana, Diss., Teildr., 1983.
- FECIORU, Dumitru – *Epoca Fericitului Augustin*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1929.

- FIGGIS, John Neville – *The Political Aspects of Saint Augustine's „City of God”*, Glancester (Mass.), Peter Smith, 1963.
- FITZGERALD, Allan D. (ed.) – *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, O.S.A. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.
- FLASCH, K. – *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 2003.
- FREND, W. H. C. - *The Donatist Church. A movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, At the Clarendon Press, 1971.
- Idem – *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York, 1965.
- FUX, P.-I., ROESSLI, J.-M., WERTELINGER, O. – *Augustinus Afer*, Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 2003.
- GARNSEY, Peter – *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, traduction français d'Alexandre Hasnaoui, „Histoire”, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- GEERLINGS, Wilhelm – *Augustinus Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2002.
- GILSON, E. – *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1952.
- GÖLLER, E. – *Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1930.
- GRABOWSKI, Stanislaus J. – *The Church. An Introduction to the Theology of Saint Augustine*, Herder Book Co, St.-Louis et London, 1957.
- GRASMÜCK, Ernest Ludwig – *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonner historische Forschungen, 22 Bohn, Ludwig Röhrscheid, 1964.
- HAMMAN, A.G. - *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979.
- HENRY, P. – *La Vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1938.
- HEYKING, John von – *Augustine and Politics as Longing in the World*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001.
- HORN, C.V. von – *Die Staatslehre Augustins nach „De Civitate Dei”*, Breslau, 1934.
- HORNE, Winston Archibald Van – *On the Salvation of the Soul: An Introductory Essay on the Theologies and Politics of Plato and Augustine*, Diss., University of California, Los Angeles, 1972, dactilografiată.
- HUBER, Karen C. – *The Pelagian Heresy. Observations of its social Context*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., 1986.

- KENAN, M.E. – *The Life and Times of Saint Augustine as revealed in his Letters*, Catholic University of America, „*Patristic Studies*”, XLV, Washington, 1935.
- KERMIT SCOTT, T. – *Augustine: his Thought in Context*, Paulist Press, New York, 1995.
- KING, Edward B. (ed.) – *Saint Augustine and his Influence in the Middle Ages*, Press of the University of the South, Sewanee, Tennessee, 1988.
- KIRWAN, Christopher – *Augustine*, London, Routledge, 1989.
- KIS, A.G. – *Gedanken des Heiligen Augustinus über die Sklaverei mit Rückblick auf den Antiken Zeitgeist*, Wien, 1942.
- KLEIN, Richard – *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, Steiner Verlag, Stuttgart, 1988.
- KREBS, Engelbert – *Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer*, Köln, Gilde Verlag, 1930.
- LA BONNARDIÉRE, Anne-Marie – *Saint Augustin et l'augustinisme*, Maîtres Spirituels, 2, 2-e édition, Paris, 1955.
- LAMIRANDE, Emilien – *Études sur l'ecclésiologie de St. Augustin*, Ottawa, 1969.
- Idem – *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après Saint Augustin*, Ottawa, 1972.
- Idem – *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, The Saint Augustine Lecture 1974, Villanova (Pa.), Villanova Univeristy Press, 1975.
- Idem – *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1963.
- LANCEL, Serge – *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999; *Saint Augustine*, translated by Antonia Nevill, London, SCM Press, 2002.
- MARKUS, R. A. – *Sacred and Secular. Studie son Augustine and Latin Christianity*, Variorum, 1994.
- Idem – *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, At the University Press, 1970.
- Idem – *From Augustine to Gregory the Great*, History and Christianity in Late Antiquity, Variorum Reprints, London, 1983.
- MARROU, H.-I. – *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Humanitas, București, 1997.
- Idem – *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustine*, Paris, Vrin, 1950.
- MEYNELL, H. A. – *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*, University of Calgary Press, Calgary, 1990.

- O'DALY, Gerard – *Augustine's „City of God". A Reader's Guide*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- O'CONNELL, Robert J. – *Images of Conversion in St. Augustine's „Confessions"*, Fordham University Press, New York, 1996.
- PINCHERLE, Alberto – *Vita di S. Agostino*, Roma, 1980.
- POPE, H. – *Saint Augustine of Hippo. Essays dealing with his life and time and some features of his work*, London, 1937.
- PORTALIÉ, Eugéne S.J. – *A guide to the Thought of Saint Augustine*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975.
- RATZINGER, Dr. Joseph – *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Karl Zink Verlag, München, 1954.
- REGOUT, Robert H.W. – *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, Paris, Éditions A. Pedone, 1934.
- RIST, John M. – *Augustine: Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- RITTER, Adolf Martin – „Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums. *Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*, Lang Verlag, Bern, 2005.
- RUOKANEN, Miika – *Theology of Social Life in Augustine's De Civitate Dei*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 53, Göttingen, 1993.
- SCHILLING, Otto – *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg, Herder, 1910.
- SCHROEDER, U. – *Augustinus Ansicht vom christlichen Staat als Glied der Civitate Dei*, Greifswald, 1922.
- SIMONIS, Walter – *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurter theologische Studien, 5 Frankfurt a.M., Josef Knecht, 1970.
- STEVENSON, William R. – *Christian Love and just War. Moral Paradox and political Life in St. Augustine and his modern Interpreters*, Mercer University Press, Macon, 1987.
- ȘTEF, P. Bernard – *Sfântul Augustin. Omul. Opera. Doctrina*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
- TENGSTRÖM, E. – *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 18), Göteborg, Elander, 1964.

- TeSELLE, Eugene – *Living in two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*, Tonawanda, New York, 1998.
- VAN OORT, J. – *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's „City of God” and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Brill, 1991.
- VAN OORT, J., WERMELINGER, O. & WURST, G. (ed.) – *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies, Brill, 2001.
- WENDORFF, B. – *Die Staatslehre des Aurelius Augustinus nach De Civitate Dei*, Borna-Leipzig, 1926.
- WILLIS, G.G. – *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, S. P. C. K., 1950.

D. Studii și articole

- ALAND, Kurt – „The Relation Between Church and State in Early Times: A Reinterpretation”, în *JTS* XIX (1968), pp. 115-127.
- ALEXANDERSON, Bengt – „Après la conférence de Carthage (411): Augustin et les réactions des Donatistes”, în *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003, „*Studia Ephemeridis Augustinianum*”, 90, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, pp. 195-203.
- ALICI, Luigi – „La "civitas dei peregrina" nella "pace di Babilonia"”, în *L'umanesimo di Sant' Agostino*, Atti del Congresso Internationale, Bari, 28-30 ottobre 1986, a cura di Matteo Fabris, Bari, Levante editori, 1988, pp.193-214.
- ARBESMANN, Rudolf – „The Idea of Rome in the Sermons of Saint Augustine”, în *Au.*, IV (1954), pp.305-324.
- ARMSTRONG, A. H. – „The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D”, în *VC* 38 (1984), nr. 1, pp. 1-17.
- ARMSTRONG, G. T. – „Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine”, în *JBR* 32 (1964), pp. 1-7.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. – „Reflexions sur l'essence de l'augustinianisme politique”, în *AM*, II, Paris, 1954, pp. 991-1001.
- ASHER, Lyell – „The Dangerous Fruit of Augustine's *Confessions*”, în *Journal of the American Academy of Religion*, 66 (1998), nr. 2, pp. 227-255.
- AZKOUL, Michael – „Sacerdotium et Imperium: The Constantin Renovatio according to the Greek Fathers”, în *TS*, 32 (1971), pp. 431-464.

- BABCOCK, W.S. – „Christian Culture and Christian Tradition in Roman North Africa”, în P. Henry, ed., *Schools of Thought in the Christian Tradition* (Philadelphia, 1984), pp. 31-48.
- BARDY, Gustave – „Définition de la Cité de Dieu”, în *L'année théologique augustinienne*, XII (1952), pp. 113-129.
- BARNES, Timothy D. – „Religion and Society in the Age of Theodosius”, în *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine*, Hugo A. Meynell ed., Calgary, University of Calgary Press, 1990, pp.157-175.
- BARR, Robert R. – „The Two Cities in Saint Augustine”, în *LTP*, 18 (1962), pp. 211-229.
- BEATRICE, Pier Franco – „Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan”, în *VC* 43 (1989), nr. 3, pp. 248-281.
- BEAVER, R. Pierce – “Augustine of Hippo, Servus Servorum Christi”, în *CH*, 3 (1934), nr. 3, pp. 187-206.
- Idem – „The Donatist Circumcellions”, în *CH*, 4 (1935), nr. 2, pp. 123-133.
- Idem – „The Organization of the Church of Africa on the Eve of the Vandal Invasion”, în *CH*, 5 (1936), nr. 2, pp. 168-181.
- BEDOUELLE, Guy – „Le desir de voir Jerusalem. Histoire du theme des deux cités”, în *Communio*, 11 (1986), pp. 38-52.
- BOLER, John – „Augustine and Political Theory”, în *Mediaevalia*, 4 (1978), pp. 83-97.
- BONGERT, Yvonne – „Peut-on parler d'une doctrine augustinienne du pouvoir politique?”, în *Revue historique de droit français et étranger*, 81 (2003), nr. 3, pp. 309-326.
- BONNER, Gerald – „Quid Imperatori cum Ecclesia? St. Augustine on History and Society”, în *AS*, 2 (1971), pp. 231-251.
- BOULARAND, Ephrem – „Le thème des deux Cités chez Saint Augustin”, în *Les Etudes philosophiques*, 17 (1962), pp. 213-231.
- BRESSOLLES, A. – „L'Augustinisme politique”, în *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 26 (1935), pp. 209-214.
- BREZZI, Paolo – „Una „Civitas terrena spiritualis” come ideale storico-politico di San Agostino”, în *AM*, II (1954), pp. 915-922.
- BROWN, Peter Robert Lamont – „St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, în *JRS*, 54 (1964), pp. 107-116.
- Idem – „Religions Coercition in the later Roman Empire: the Case of North Africa”, în *His.*, 46 (1961), pp. 83-101.

- Idem – „Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy”, în *Journal of Roman Studies*, 51 (1961), pp. 1-11.
- Idem – „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, în *JRS* 61 (1971), pp. 80-101.
- Idem – „Eastern and Western Christendom in Late Antiquity”, în D. Baker, ed., *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, 1976, pp. 1-24.
- BRUGGISSER, Philippe – „City of the Outcast and City of the Elect: The Romulean Asylum in Augustine's City of God and Servius's Commentaries on Virgil”, în *AS*, Villanova University, 30 (1999), nr. 2, pp. 75-104.
- BURT, Donald X. – „St. Augustine's Evaluation of Civil Society”, în *Aug.*, 3 (1963), pp. 87-94.
- CATON, Hiram – „St. Augustine's Critique of Politics”, în *The New Scholasticism*, 47 (1973), pp. 433-457.
- CHAIX-RUY, Jules – „La Cité de Dieu et la Structure du Temps chez Saint Augustin”, în *AM*, II (1954), pp. 923-931.
- CHRISTIAN, William A. – „Augustine on the Creation of the World”, în *HThR*, 46 (1953), nr. 1, pp. 1-25.
- CHROUST, Anton-Hermann – „The Philosophy of Law of St. Augustine”, în *Philosophical Review*, LIII (1944), pp. 195-202.
- COLLINGE, William J. – „Developments in Augustine's Theology of Christian Community Life after AC 395”, în *AS*, Villanova University, 16 (1985), pp. 49-63.
- CONGAR, J.-M. Yves – „*Civitas Dei et Ecclesia* chez Saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent”, în *REAug*, 3 (1957), pp. 1-14.
- CORDOVANI, Rinaldo – „Le due Città nel *De catechizandis rudibus* di S. Agostino”, în *Aug.*, 7 (1967), pp. 419-447.
- COUENHOVEN, Jesse – „St. Augustine's Doctrine of Original Sin”, în *AS* 36 (2005), nr. 2, pp. 359-396.
- COURCELLE, Pierre – „Judgements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs du IVe siècle et la défaite suprême du paganisme”, în *REA*, 71 (1969), pp. 100-130.
- COYLE, J. Kevin – „Adapted Discourse: Heaven in Augustine's City of God and in his Contemporary Preaching”, în *AS*, Villanova University, 30 (1999), nr. 2, pp. 205-219.
- CRANZ, F. Eduard – „The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy”, în *HThR*, XLVII (1954), pp. 255-316.

- Idem – „*De Civitate Dei* XV,2 et l'idée augustinienne de la Société chrétienne”, în *REAug*, 3 (1957), pp. 15-27.
- CURBELIÉ, Philippe – „Les études sur la Cité de Dieu”, în *REAug* 50 (2004), pp. 311-323.
- DE LUBAC, Henry – „Augustinianisme politique?”, în *Theologies d'occasion*, Paris, Desclée De Brouwer, 1984, 478 p., pp. 255-308.
- De VEER, A.C. – „L'exploitation du schisme maximianiste par Saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme”, în *RA*, III (1965), pp. 219-237.
- DEANE, H. A. – „Classical and Christian Political Thought”, în *Political Theory*, 1 (1973), nr. 4, pp. 415-425.
- DEARN, Alan – „The Abitiniian martyrs and the outbreak of the Donatist Schism”, în *JEH*, 55 (2004), nr. 1, pp. 1-18.
- Idem – „Persecution and Donatist Identity in the *Liber Genealogus*”, în HAGIT, Amirav and ROMENY, Bas ter Haar (ed.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2007.
- DODARO, R. – „Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius”, în *Mélanges offerts à T.J. Van Bavel à l'occasion de son 80^e anniversaire, „Augustiniana”* 54, 2004, pp. 431-474.
- Idem – „Augustine of Hippo between the Secular City and the City of God”, în *Augustinus Afer. Actes du Colloque international, Alger-Annaba 1^{er}-7 avril 2001: saint Augustin, africanneret universalité*, Coll. „Paradosis”, 45/1-2, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2003, 660 p., pp. 287-305.
- DOIGNON, Jean – „Themes de l'éthique politique de Ciceron dans la lettre 15 d'Augustin sur la question des affaires de ce monde”, în *Orpheus*, 6 (1985), pp. 36-43.
- DONNELLY, Dorothy F. – „The *City of God* and Utopia: Revaluation”, în *AS*, Villanova University, 8 (1977), pp. 111-123.
- DOUGHERTY, James – „The Sacred City and the City of God”, în *AS*, Villanova University, 10 (1979), pp. 81-90.
- DOWNEY, Glanville – „Polis and civitas in Libanius and Saint Augustine: A Contrast between East and West in the Late Roman Empire”, în *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 52 (1966), pp. 351-366.
- Idem – „The Ethical City, the Secular City and the City of God”, în *Anglican Theological Review*, 56 (1974), pp. 34-41.

- DRAKE, H. A. – „Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”, în *PP*, 153 (1996), pp. 3-36.
- DUVAL, Yves-Marie – „Saint Augustin et les persécutions de la deuxième moitié du IV^e siècle (Cité de Dieu, XVIII, 52)”, în *Mélanges de science religieuse*, 23 (1966), pp. 175-191.
- Idem – „L'éloge de Théodore dans la „Cité de Dieu” (V, 26,1). Sa place, son sens et ses sources”, în *RA*, 4, Paris, Etudes Augustiniennes, 1966, pp.135-179.
- ECKMANN, A. – „Pagan Religion in Roman Africa at the Turn of the 4th Century as Reflected in the Letters of St. Augustine”, în M. Salamon, ed., *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Cracow, 1991, pp. 61-77.
- ENO, Robert B. – „Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists”, în *REAug*, 18 (1972), nr. 1-2, pp. 47-50.
- FAUL, D. – „Sinners in the Holy Church. A Problem in the Ecclesiology of St. Augustine”, în *SP* vol. IX, partea a III-a, 1966, pp. 404-415.
- FÉVRIER, P.A. – „Toujours le donatisme. À quand l'Afrique?”, în *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 2 (1966), pp. 228-240.
- FLOËRI, F. – „Remarques sur la Doctrine Augustinienne du péché original”, în *SP*, vol. IX, partea a III-a, 1966, pp. 416-421.
- FOLEY, Michael P. – „The Other Happy Life: The Political Dimensions to St. Augustine's Cassiciacum Dialogues”, în *The Review of Politics* 65 (2003), nr. 2, pp. 165-183.
- FORTIN, E.L. – „Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de Saint Augustin”, în *RA*, 8 (1972), pp. 231-260.
- Idem – „The Political Implications of Saint Augustine's Theory of Conscience”, în *AS*, Villanova University, 1 (1970), pp. 133-152.
- FRAZIER, Thomas R. – „The Ethics of the City of God”, în *The Journal of Religious Thought*, 26 (1969), pp. 23-36.
- FREND, W.H.C. – „The *cellae* of the African Circumcellions”, în *JTS*, 3 (1952), pp. 87-89.
- Idem – „The Failure of the Persecutions in the Roman Empire”, în *PP* 16 (1959), pp. 10-30.
- Idem – „The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics during the 4th Century”, în *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, 2 (1961), pp. 9-22.

- GARRETT, Thomas M. – „St. Augustine and the Nature of Society”, în *The New Scolasticism*, 30 (1956), pp. 16-36.
- GEROSA, P.S. – „Agostino e l'imperialismo romano”, în *MAg.*, 2 (1931), Roma, pp. 977-1040.
- GILSON, E. – „Eglise et Cité de Dieu chez Saint Augustin”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XX (1953), pp. 5-23.
- GIORDANO, Antonio – „S. Agostino e la politica”, în *FO*, 7 (1984), pp. 195-214.
- GOAR, Robert J. – „Reflections on some Anti-Roman Elements in De Civitate Dei, Book I-IV”, în *AS*, Villanova University, 19 (1988), pp. 71-84.
- HAGGERTY, William P. – „Augustine, the „Mixed Life” and Classical Political Philosophy Reflections on Compositio in Book 19 of The City of God”, în *AS*, Villanova University, 23 (1992), pp. 149-163.
- HAWKINS, Peter S. – „Polemical Counterpoint in *De Civitate Dei*”, în *AS*, Villanova University, 6 (1975), pp. 97-106.
- HAYEN, A.S.J. – „L'Eglise et le temporel: *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*”, în *NRT*, LXXV (1953), pp. 853-858.
- HENDRIKX, E. – „Die Bedeutung von Augustinus *De Civitate Dei* für Kirche und Staat”, în *Aug.*, 1 (1961), pp. 79-93.
- HILLGARTH, J.N. – „L'influence de la *Cite de Dieu* de Saint Augustin au Haut Moyen Age”, în *Sacris Erudiri*, 28 (1985), pp. 5-34.
- HODGSON, Leonard – „Christian Citizenship: Some Reflections on St. Augustine Ep. 138”, în *CQR*, CXLV (1947-1948), pp. 1-11.
- HOHENSEE, H. – „The Augustinian Concept of Authority”, în *Folia*, supplement II, nov. 1954, 78 p.
- ICĂ, I.I. – „Să ucidem războaiele cu cuvântul, și nu oamenii, și să obținem pacea cu pace, nu cu război. Pacea și războiul în lumina ultimelor epistole ale Fericitului Augustin (ep. 189, 220, 229)”, în *MA*, 30 (1985), nr. 1-2, pp. 41-58.
- IVANKA, Endre von – „Römische Ideologie in der *Civitas Dei*”, în *AM*, III (1955), pp. 411-417.
- JACQUES, Francois – „Le défenseur de la cité d'après la lettre 22 de Saint Augustin”, în *REAug*, 32 (1986), pp. 56-73.
- JACQUIN, A.M. – „La prédestination d'après Saint Augustin”, în *MAg.*, II (1931), Roma, pp. 853-858.
- JOLY, Robert – „L'intolérance de Saint Augustin, doctrine ou attitude?”, în *Hommages à Marcel Renard*, édités par Jacqueline Bibauw, vol. I, (Collection Latomus, 101), Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1969, pp. 493-500.

- Idem – „Saint Augustin et l'intolérance religieuse”, în *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955), pp. 263-294.
- JOURJON, Maurice – „Saint Augustin theologien de la *Cite de Dieu*”, în *Dieu, Eglise, Societe*, sous la direction de Joseph Dore, Paris, Le Centurion, 1985, pp. 257-271.
- KAUFMAN, Peter Iver – „Patience and/or Politics: Augustine and the Crisis at Calama, 408-409”, în *VC*, 57 (2003), nr. 1, pp. 22-35.
- Idem – „Augustine, Martyrs and Misery”, în *CH* 63 (1994), nr. 1, pp. 1-14.
- KOTERSKI, Joseph W. – „Saint Augustine on the Moral Law”, în *AS*, 11 (1980), Villanova University, pp. 65-77.
- LAMIRANDE, Emilien – „Le Temps de l'Eglise. Notes en marge de saint Augustin et d'Oscar Cullmann”, în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), suppl. pp. 25-44, 73-87.
- LAURAS, A. și RONDET, H. – „Le Thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin”, în *EA*, 1953, pp. 99-162.
- LAVERE, George J. – „The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: Study in neo-Augustinian Political Thought”, în *AS*, 13 (1982), pp. 55-65.
- Idem – „The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory”, în *AS*, Villanova University, 12 (1981), pp. 1-9.
- Idem – „The Political Realism of Saint Augustine”, în *AS*, Villanova University, 11 (1980), pp. 135-144.
- LEB, Ioan Vasile – „Biserică și Stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, în volumul *Teologie și istorie. Studii de Patristică și Istorie Bisericească*, Ed. Arhidiecezana, Cluj Napoca, 1999, pp. 26-64.
- Idem – „Sfântul Ambrozie al Milanului și receptarea lui în cultul Bisericii Ortodoxe”, în volumul *Teologie și istorie. Studii de Patristică și Istorie Bisericească*, Ed. Arhidiecezana, Cluj Napoca, 1999, pp. 65-82.
- LEFF, G. – „The Theology of St. Augustine's Two Cities”, în idem, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, Ashgate, Variorum, articolul XI.
- LEPELLEY, Claude – „Saint Augustin et la Cité romano-africaine”, în *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 sept. 1974, édités par Charles Kannengiesser (Théologie historique, 35), Paris, Beauchesne, 1975, pp. 13-39.
- MARROU, H.-I. – „Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?”, în *SP* II (1957), partea a II-a, pp. 342-350.

- MOMMSEN, Theodor E. – „St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God”, în *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), nr. 3, pp. 346-374.
- MORRISON, Karl – „Rome and the City of God: An Essay on the Constitutional Relationship of Empire and Church in the Fourth Century”, în *Transactions of the American Philosophical Society*, 54 (1964), nr. 1, pp. 3-55.
- NYGREN, G. – „The Augustinian Conception of Grace”, în *SP* II (1957), partea a II-a, pp. 258-269.
- POPESCU, Magistr. Adrian – „Critica războiului și apărarea păcii la Fericitul Augustin”, în *ST*, VI (1954), nr. 9-10, pp. 577-585.
- PORTALIÉ, Eugéne S.J. – „Augustine of Hippo”, în *The Catholic Encyclopedia*, New York, The Encyclopedia Press, 1907, II, pp. 97-98.
- RAIKAS, Kauko K. – „Audientia episcopalis: Problematik zwischen Staat und Kirche bei Augustin”, în *Aug.* 37 (1997), pp. 459-481.
- RASCHINI, Maria Adelai de – „La problematica politica nel *De Civitate Dei*”, în *FO*, 10 (1987), pp. 5-18.
- REFOULÉ, François – „Situation du pécheurs dans l'Eglise d'apres Saint Augustin”, în *ST*, VIII (1954), pp. 86-102.
- SALZMAN, Michele R. – „*Superstition* in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans”, în *VC* 41 (1987), nr. 2, pp. 172-188.
- SCHINDLER, Alfred – „L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie”, în *SP*, 17 (1982), nr. 3, pp. 1306-1315.
- SPÖRL, Johannes – „Augustinus – Schöpfer einer Staatslehre?”, în *Historisches Jahrbuch*, 1954, pp. 62-78.
- STARK, J. Ch. – „The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will”, în *VC* 43 (1989), nr. 4, pp. 345-360.
- SWIFT, Louis J. – „Augustine on War and Killing: Another View”, în *HThR*, 66 (1973), pp. 369-383.
- TEISSIER, Henri – „La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres”, în *Augustinus Afer. Actes du Colloque international, Alger-Annaba 1er-7 avril 2001: saint Augustin, africanneret et universalité*, Coll. „Paradosis”, 45/1-2, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 2003, 660 p., pp. 311-319.
- TERNES, Charles-Marie – „Die Entwicklung der römischen Staatsideologie, von Cicero bis Augustinus”, în *Nouvelle revue luxembourgeoise. Academia*, 3 (1966), pp. 101-116.

- TeSELLE, Eugene – „The Civic Vision in Augustine's *City of God*”, în *Thought, A Review of Culture and Idea*, 62 (1987), pp. 268-280.
- THONNARD, François-Joseph – „La philosophie de la Cité de Dieu”, în *REAug*, 2 (1956), pp. 403-421.
- Idem – „Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne”, în *REB*, 25 (1967), pp. 189-218.
- TILLEY, Maureen A. – “Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: The Trial at the Conference of Carthage”, în *CH*, 60 (1991), nr. 1, pp. 7-19.
- TRELOAR, John L. – „Cicero and Augustine: the Ideal Society”, în *Aug.*, 28 (1988), pp. 565-590.
- TROUT, Dennis E. – „Augustine at Cassiciacum: Otium honestum and the Social Dimensions of Conversion”, în *VC* 42 (1988), nr. 2, pp. 132-146.
- VESSEY, M. – „The City of God in Current Research (1991-1999)”, în *AS*, 30 (1999), nr. 2, pp. 16-26.
- VESSEY, Mark and POLLMAND, Karla – „Introduction to History, Apocalypse, and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God”, în *AS*, Villanova University, 30 (1999), nr. 2, pp. 1-26.
- VODOPIVEC, J. – „Irenical Aspects of St. Augustine's Controversy with the Donatists”, în *SP* vol. VI, partea a IV-a, 1962, pp. 519-532.
- WEISSENGRUBER, Franz – „Zu Augustins Definition des Staates”, în *Romische historische Mitteilungen*, 22 (1980), pp. 15-36.
- WILKS, Michael J. – „Roman Empire and Christian State in the *De Civitate Dei*”, în *Augustinus*, 12 (1967), pp. 489-510.



ISBN: 978-606-37-1587-7